مجموعة مؤلفين

محمد عزيز الحبابي
الشخصانية والغدية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

محمد عزيز الحبابي شاعر وروائي وقاص وأكاديمي وسياسي من المغرب، لكن الصفة الأبرز له هي الفيلسوف. وكان اسمه ارتبط بمصطلحين هما: "الشخصانية" و"الغدية". و"الشخصانية" تعني انتقال الفرد من "الكائن" إلى "الشخص" ثم إلى "الإنسان". أما "الغدية" فهي ليست المستقبلية كما فهمها البعض، إنما هي معالجة للنشاط الإنساني في بيئة معينة لاستخلاص عناصر تهم الإنسانية جمعاء. ولا ريب أن الجانب الفكري لدى محمد عزيز الحبابي أصيل ومتفرد، ولا سيما تركيزه على التقدم والعقل والعقلانية، وتشديده، في الوقت نفسه، على البعد الروحي في حياة الإنسان. غير أن فلسفة الحبابي وأفكاره وتجربته السياسية ظلت غائبة، إلى حد بعيد، عن المجتمع العربي. وبحوث هذا الكتاب هي محاولة معمقة للإحاطة بفكر الحبابي، ولمناقشة بعض إشكالياته الفلسفية. وفوق ذلك، فإن الحبابي لم يكتب سيرته العلمية أو الذاتية، لكن هذا الكتاب يسد هذه الفجوة، فيتضمن سيرة شاملة له استنادًا إلى نص كتبه بالفرنسية في عام 1982، وإلى نص آخر كتبته زوجته فاطمة الجامعي في عام 1986.

المؤلفون المساهمون

عبد الرزاق الدواي — محمد الشيخ
عبد السلام بنعبد العالي — محمد المصباحي
فتحي المسكيني — محمد مصطفى القباج

إعداد وتقديم
كمال عبد اللطيف

السعر: 8 دولارات
ISBN 978-614-445-060-4





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

محمد عزيز الحبابي

الشخصانية والغدية

محمد عزيز الحبابي
الشخصانية والغدية

محمد عزيز الحبابي
الشخصانية والغدية

عبد الرزاق الدواي محمد الشيخ
عبد السلام بنعبد العالي محمد المصباحي
فتحي المسكيني محمد مصطفى القباج

إعداد وتقديم
كمال عبد اللطيف



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

محمد عزيز الحبابي: الشخصانية والغدية/ عبد الرزاق الدواي ... [وآخ.]؛ إعداد وتقديم كمال عبد اللطيف.

192 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-060-4

1. الحبابي، محمد عزيز، 1923-1993. 2. الشخصانية (فلسفة) 3. الفلسفة المغربية. 4. الفلاسفة المغاربة. 5. المستقبلية (فلسفة) 6. الفلسفة العربية. 7. الفلسفة الإسلامية. أ. الدواي، عبد الرزاق. ب. عبد اللطيف، كمال.

181.92

العنوان بالإنكليزية

Mohammad Aziz Lahbabi: Personalism and Futurism

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2015

المحتويات

المساهمون

عبد الرزاق الدواي

أستاذ الفلسفة المعاصرة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الخامس في الرباط – المغرب. من أعماله **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة** (2005)؛ **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات** (2013).

عبد السلام بنعبد العالي

أستاذ في كلية الآداب في الرباط – المغرب. من أعماله: **سياسة التراث** (2011)؛ **الفلسفة فنًا للعيش** (2012).

فتحي المسكيني

أستاذ الفلسفة في جامعة تونس. من أعماله: **نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير** (2005)؛ **الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير** (2005).

محمد الشيخ

أستاذ الفلسفة السياسية وفلسفة الدين والأخلاق والحداثة بكلية الآداب في الدار البيضاء – جامعة الحسن الثاني. من أعماله: **كتاب الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية** (2008)؛ **المؤنس في الفلسفة** (2014).

محمد المصباحي

أستاذ في قسم الفلسفة في كلية الآداب - جامعة محمد الخامس، أكدال - الرباط. من أعماله: **نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي** (2012)؛ **جدلية العقل والمدنية في الفلسفة العربية المعاصرة** (2013).

محمد مصطفى القباج

أستاذ باحث، مقرر أكاديمية المملكة المغربية ومديرها العلمي سابقًا. من أعماله **مشاغل فكر في زمن العولمة** (2007)؛ **عصارة فكر** (2012).

مقدمة

لا يمكن فهم مكانة محمد عزيز الحبابي (1923-1993) في الفكر المغربي والعربي المعاصر من دون ربطها بالسياق الثقافي والمجتمعي العام الذي نشأت وتطورت في إطاره. ونقصد بذلك واقع المجتمع والثقافة المغربية والعربية في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، إضافة إلى واقع الدرس الفلسفي الجامعي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية.

لم يكن الحبابي الفيلسوف بعيدًا عن قضايا المشروع السياسي الإصلاحي للمغرب المعاصر، بل كان منخرطًا فيه بطريقته الخاصة. إذ سمح له تكوينه الفلسفي في الجامعة الفرنسية في نهاية أربعينيات القرن الماضي وبداية خمسينياته بمعاينة كيفيات تشكّل مدارس وتيارات فلسفية معينة في الفكر الفرنسي المعاصر، الأمر الذي أتاح له إنجاز شكل من أشكال التفاعل المنتج مع بعض هذه التيارات، ونقصد بذلك الفلسفة الشخصانية وما يرتبط بها من مذاهب ومفاهيم فلسفية في دائرة الفكر الفرنسي، فحاول تقديمها والتعريف بها. كما سعى إلى تطوير جوانب منها، استنادًا إلى بعض القضايا المرتبطة بالمشروع الثقافي المغربي والعربي في أبعاده التحررية.

توزّعت أعمال الحبابي على اهتمامات فكرية وأدبية متنوعة، فعمل على إنتاج المقالة الفلسفية المرتبطة بمناخ الفكر الفلسفي الفرنسي ومسائله وتياراته، منها الفلسفة الوجودية وفلسفة برغسون (1859-1941) والفلسفة الشخصانية بالتحديد، وهي فلسفات تغذت في كثير من تجلياتها في مناخ مرحلة ما بعد

الحرب العالمية الثانية. كما حاول توظيف بعض فنون الأدب، مساهمًا في تطوير الحساسية الأدبية المغربية، ولا سيما في مجال الشعر والقصة والرواية، فكتب الشعر بالفرنسية والعربية، ونشر مجموعات قصصية وأعمالًا روائية.

لكن الوجه الأبرز لمحمد عزيز الحبابي المفكر، يتمثل في مقالته الفلسفية، كما تبلورت في أعماله الجامعية وأبحاثه الكثيرة. ويظل لمساهماته في هذا النطاق طابع الفعل المؤسس، فهو يعدّ مؤسسَ درسِ الفلسفة في الجامعة المغربية الفتية، وأوَّل عميد لكلية الآداب فيها.

بدأ الحبابي التدريس في كلية الآداب في الجامعة المغربية منذ تأسيسها في عام 1959، وشكّلت أعوام تدريسه في الستينيات، علاوة على مؤلفاته الأولى التي كتبها في الخمسينيات والستينيات ومطلع السبعينيات، ما يمكن اعتباره عنوانًا دالًا على لحظة استئناف القول الفلسفي في الفكر المغربي. وما ميّز هذه اللحظة هو انخراطها في الجدل الفلسفي الفرنسي، والعمل على تعريبه وتطويره، في أفق من المشاركة الفلسفية الرامية إلى استنبات الفلسفة ومفرداتها مجددًا في الجامعة المغربية.

يمكن تقسيم أعمال الحبابي الفلسفية قسمين كبيرين: قسم يتعلق بـ «الفلسفة الشخصانية»، وقسم يتناول البحث في موضوع «التفكير في الغد والغدية». وساهمت أعماله الفلسفية في بلورة مشروعه الفكري الرامي إلى إعادة إنتاج الفلسفة الشخصانية التي درسها على أيدي أقطابها في فرنسا في أربعينيات القرن الماضي، أمثال إيمانويل مونييه وشارل رونوفييه وجان لاكروا، كما حاول تطوير بعض جوانبها من خلال الربط بينها وبين تطلعات ثالثية تروم الدفاع عن طموحات العالم الثالث في التنمية والتقدم.

ساهم الحبابي من خلال مؤلفاته في السبعينيات وما بعدها في بلورة مسائل تتعلق بمصير العالم وأوضاع العالم الثالث، وهي مسائل تستهدف التفكير في تناقضات العالم المعاصر، وتقترح إعادة تأسيس قواعد جديدة للتضامن الإنساني بمعايير اجتماعية وأخلاقية، ومن منظور تحرري يركِّب النظر بالاعتماد على معطيات نفسية ووجودية.

كانت اهتمامات الرجل متنوعة، فهو عاش في مرحلة كانت بلاده فيها مُستعمَرَة، فانخرط مثل نخب مجتمعه القليلة حينئذ في مواجهة قضايا الاستعمار والتأخر التاريخي، كما حاول البحث في كيفيات بناء ما يسمح ببلورة القيم القادرة على تجاوز واقع الحال في مجتمعه.

تتجه بحوث هذا الكتاب، إلى الإحاطة بالآثار الفكرية التي خلّفها محمد عزيز الحبابي، وتتضمن تقديم أعماله والتعريف بها، ومناقشة جوانب من إشكالاتها. وساهم في إعداد هذه البحوث مجموعة من طلبته القدامى من الجيل الأول الذي درس على يديه في الجامعة المغربية في الستينيات. وأضفنا إليهم باحثين من تونس والمغرب، بهدف الإحاطة الهادفة إلى بناء المحاور والتوجهات الفكرية الكبرى في مشروعه الفلسفي وتقديمها. ورتّبنا بحوث الكتاب بطريقة تمكن القارئ من التعرف إلى منجزات الرجل الفكرية والآثار التي خلّفها في الجامعة المغربية، وذلك بطريقة متدرجة، حيث بدأنا في الفصلين الأول والثاني بتقديم ما يمكن اعتباره معطيات أولية ضرورية في مقاربة حياة الحبابي وفلسفته.

يتضمن **الفصل الأول** بعنوان «محمد عزيز الحبابي: مسار في الفكر والحياة» مساهمة في بناء السيرة الذاتية لمؤلف رواية **جيل الظمأ** (1967)، حيث يحاول عبد الرزاق الدواي، اعتمادًا على نصوص الفيلسوف ومؤلفاته، إبراز الجوانب الأساس في سيرته الذاتية، وذلك في اتصال مع مسيرته البحثية، ودوره في تأسيس الجامعة المغربية وبلورة نواتها الفلسفية الأولى. أما في **الفصل الثاني** فنقف في دراسة محمد الشيخ «في فلسفة محمد عزيز الحبابي: الشخصانية والغدية»، على أبرز المحاور الكبرى في فلسفته، حيث عمل الباحث في محور أول على تقديم نقد الحبابي لأزمات الحداثة، ثم تناول في محور ثانٍ «الشخصانية كفلسفة في القيم»، متوقفًا أمام الحرية والتحرر والتقانة والحضارة، محاولًا بلورة تصور الحبابي لوظيفة الفلسفة، مختتمًا بحثه بإبراز المنحى الديني للشخصانية الإسلامية.

أما **الفصل الثالث**، فيتضمن دراسة من إعداد محمد مصطفى القباج بعنوان «الغديّة هي الأصل: في النسق الفلسفي لمحمد عزيز الحبابي»، يدافع فيها عن فرضية أن «الغدية» هي النواة المركزية في النسق الفلسفي عند الحبابي. واعتمد

في ذلك على متابعة مجمل إنتاجه ومختلف أدواره في الجامعة والمجتمع، محاولًا توضيح الهواجس الغدية في مؤلفاته المختلفة، ومنبهًا في الوقت نفسه على أن الطابع السياسي والمستقبلي للأفكار الواردة في فكره تعود إلى الهواجس السياسية التي واكبت وعيه في صفوف الحركة الوطنية المغربية، وانخراطه المبكر في الإيمان بالمستقبل.

أما محمد المصباحي فاعتنى في دراسته في **الفصل الرابع** بشخصانية الحبابي من خلال مفهوم الأفق، وحاول فحص «جدلية الأفق في فكر الحبابي»، مشيرًا إلى تداخل الآفاق واختلاطها. وحاول في عمله الإحاطة بزاوية معينة من زوايا انشغال الفيلسوف، ويتيح بحثه للقراء معاينة كيفيةٍ من كيفياتِ بناء مفاهيمه وتصوراته.

يتضمن **الفصل الخامس** دراسة لفتحي المسكيني بعنوان «المساواة الشخصانية بين الرجل والمرأة عند الحبابي»، قدم من خلالها تصور الحبابي للمساواة، متوقفًا أمام القضايا التي أثارها في الشخصانية الإسلامية عند مقاربته موضوع العلاقة بين المرأة والرجل. وتضعنا دراسته أمام معطيات نظرية تجادل في قضايا المرأة والأسرة، وتتخذ مواقف من جملة الأحكام والقيم، الأمر الذي يسمح لنا بالتعرف إلى كيفية استدعاء الحبابي المرجعية الإسلامية في نصوصه.

في **الفصل السادس**، يقدم عبد السلام بنعبد العالي في دراسته «الشخصانية الإسلامية فلسفة أم علم كلام؟» قراءة تركيبية في شخصانية الحبابي، محاولًا قراءة بعض أبعاد هذا الإنتاج في سياق الفكر الإسلامي المعاصر. وتضمنت الدراسة معطيات أخرى في موضوع الشخصانية الإسلامية وثنائياتها، كما رتبت موقفًا محددًا من آثاره الفلسفية، الأمر الذي يضعنا أمام محاولة في التقديم التركيبي للشخصانية والشخصانية الإسلامية.

يتيح لنا الجهد الذي تتضمنه أعمال هذا الكتاب مقاربة فكر الحبابي من الآفاق المختلفة في الفكرين المغربي والعربي. كما تمكننا في الآن نفسه، من التعرف إلى كيفيات تفاعل الفكر العربي مع التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة. وتتمثل المأثرة الكبرى لفكر الحبابي في مساهمتها الجادة في بلورة جهد يتوخى

فهم جوانب من الفكر الذي عاصر، وهي تتضمن في الوقت نفسه، محاولة في الحوار والتجاوز، وذلك ببناء ما يمكن اعتباره نوعًا من التعبيرِ عن التحولات الجارية في الفكر العربي، في زمن يقتضي القيام بما يسعف بتملُّك حضور فاعل داخل الثقافة المغربية والعربية. ويمكننا أن نقرأ في معطيات المساهمة المغربية اليوم في مجال الفلسفة والفكر العربي المعاصر، ما يعكس بصورة أو بأخرى بعض نتائج جهده وأفضاله على الثقافة المغربية والعربية.

كمال عبد اللطيف

الرباط، 30 أيار/ مايو 2014

الفصل الأول

محمد عزيز الحبابي
مسار في الفكر والحياة(*)

عبد الرزاق الدواي

(*) هذه الدراسة صيغة جديدة مطولة لمشروع أولي ساهم بها المؤلف في ندوة الجمعية الفلسفية العربية التي عُقدت في عمان في صيف عام 1994، إحياء للذكرى السنوية الأولى لوفاة الفيلسوفين العربيين المعاصرين: زكي نجيب محمود (1905-1993) ومحمد عزيز الحبابي (1923-1993).

اكتشفت شيئًا فشيئًا، أن كل فلسفة عظيمة، كانت دائمًا إلى يومنا هذا، عبارة عن اعترافات صاحبها ومذكراته، سواء قصد ذلك، وكان واعيًا به، أم لا[1].

قد لا نأتي بجديد عندما نذكر أن اسم المفكر والفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي (1923-1993) أصبح يرتبط في أذهان المهتمين بتاريخ الفكر الفلسفي العربي المعاصر، على الأقل منذ الستينيات من القرن العشرين، بمذهب فلسفي معروف اليوم في قاموس الفلسفة باسم «الشخصانية الواقعية». كما يقترن بمذهب ثانٍ ثانوي مستلهم من الأول، يحمل اسم «الشخصانية الإسلامية». وابتداء من الثمانينيات من القرن الماضي، وهي المرحلة الأخيرة من حياة الفيلسوف، أصبح يرتبط باسم فلسفة جديدة تحمل اسم «الفلسفة الغدية»، وهي التي تشكل على ما يبدو، خلاصة توجه فكره الفلسفي.

سأحرص ما أمكن على تجنب إصدار أحكام تقويمية وتصنيفية جديدة، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة، على اتجاهات المضامين الفلسفية التي تنضوي إلى تلك التسميات الثلاث التي تمثل، في رأي أغلب النقاد، اللحظات النظرية الأكثر دلالة

(1) وردت هذه العبارة للفيلسوف الألماني نيتشه (1844-1900) في كتابه ما وراء الخير والشر. اقتبسناها من الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب: Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Littérature générale (Paris: Gallimard, 1963), p. 28.

في المعنى نفسه كتب المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984): «... لقد كانت كتبي دائمًا جزءًا من مشاكلي الشخصية، مع الجنون ومع السجون، ومع الحياة الجنسية ... إن كل كتاب من كتبي يمثل جزءًا من تاريخي». لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر دراستنا عن الفلاسفة والسيرة الذاتية، في: في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي، تنسيق سالم يفوت، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 74 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، ص 129-140.

وبروزًا في تطور مسيرة الحبابي الفكرية. وما نتطلع إليه هو اقتراح مجموعة أفكار وعناصر، نؤسس عليها أرضية لقراءة تأويلية موقتة لفكر فيلسوفنا من منظور يفترض وجود خيوط وثيقة وصلات متينة تربطه بحوادث ووقائع وملابسات سيرة حياته.

لا نتردد في ضم صوتنا إلى أصوات الباحثين والنقاد الذين يرون أن التراث الفكري والثقافي عند الحبابي أصيل ومتفرد، بل يمثل الجانب الأكثر جوهرية في مسيرة حياته أيضًا. لكن مع تسليمنا بذلك، نتجرأ على إثارة سؤال لا ينفك مراودًا إيانا بإلحاح، وهو أنه مهما قيل ويقال عن تفرد مشروع الحبابي الفلسفي الفكري والثقافي وخصوصيته، ألا توجد ثمة تأثيرات ما لحوادث جرت في حياته وملابساتها في تكوّن ذلك الإنتاج نفسه، وطبع مساره بسمات معينة؟ نطرح هذا السؤال متلمسين الطريق إلى إجابة عنه، من خلال المتواتر عنه، أكان عند الأجيال الأولى من طلابه المغاربة الذين قُدّر أن أكون منهم، أو من خلال القليل النادر المنثور هنا وهناك في كثير من النصوص التي خلّفها باللغتين الفرنسية والعربية. وذلك، من دون أن نغفل حقيقة أن الكتابة الفلسفية قد تكون لها منابع إلهام متنوعة ومتعددة.

أولًا: عن السيرة الذاتية للحبابي التي لم تكتب

في تقديم الترجمة العربية لكتاب الحبابي، **عالم الغد: العالم الثالث يتهم: مدخل إلى الغدية**، (1991)، وردت عبارة استأثرت باهتمامنا كثيرًا كونها تدخل في سياق الفكرة العامة الموجِّهة لهذه الدراسة: «الفيلسوف الحق هو الذي يتفاعل مع ظروف حياته»[2]. لكننا نلاحظ أن سيرة حياة الحبابي، المنهجية والنقدية، التي يمكن أن تساعدنا في معرفة كيف تفاعلت فلسفته مع أحوال حياته في مراحلها ومحطاتها الحاسمة، فإن هذه السيرة لم تُكتب في نص جاد متكامل.

لم يكتب الحبابي سيرته الذاتية، وإذا كان قد كتبها فهي لم تنشر حتى الآن، بحسب علم الجيل الثاني من طلبته المغاربة المباشرين، الذين درسوا عليه،

---

(2) انظر: محمد عزيز الحبابي، عالم الغد: العالم الثالث يتهم: مدخل إلى الغدية، نقلته عن الفرنسية فاطمة الجامعي الحبابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991). انظر كذلك التعريف بهذا الكتاب في: مجلة الوحدة (الرباط)، العددان 103-104، ص 168-171.

وتعرفوا إليه عن قرب وصاحبوه وشاركوا معه في ندوات منذ مطلع ستينيات القرن العشرين حتى الأعوام الأخيرة من حياته. كما لم يبادر إلى كتابتها، حتى اليوم، أقرب المقربين منه أو المهتمون بعطاءاته الفكرية والفلسفية والأدبية، أكانوا من طلابه أو من الباحثين الجامعيين، مغاربة وعربًا وأجانب على الرغم من كثرتهم.

أمام هذا المعطى الباعث على الحيرة، لا يبقى أمامنا إلا القول إن كل ما هو معروف ومتداول من سيرة حياة الحبابي، لا يعدو كونه فتاتًا ومعلومات عامة مبتسرة صيغت في شذرات شحيحة، توحي بأنها تخفي أكثر مما تعلن؛ شذرات تعطي انطباعًا بأنها اختيرت بعناية كبيرة استجابة لمناسبات ظرفية، يغلب عليها طابع احتفالي أكاديمي وموسمي، بحيث يصعب اعتبارها محاولات منهجية جادة لرصد اللحظات الدالة والحاسمة في تفاعل فكر الحبابي مع حياته ومحيطه وبيئته، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن سيرة الحبابي، الفيلسوف والمفكر، من خلال العلاقة المفترض وجودها بين ما عاشه حقًا وجسده كإنسان، وما مر به من حوادث وتجارب وخيبات أمل، وما كتبه وخلّفه من تراث فكري متعدد الأصوات، لا تزال مشروعًا ينتظر الإنجاز.

ينبغي أن نعترف أن أقصى ما استطعنا الوصول إليه وقراءته من سيرة حياة الحبابي من خلال فحص ما كُتب بالعربية ومتوافر ومتداول، يحيل في نهاية المطاف إلى محاولتين يتيمتين: **الأولى** مكتوبة، في الاصل، باللغة الفرنسية أنجزها بنفسه في صيف عام 1982، بمناسبة مساهمته في ندوة نظمتها الفدرالية العالمية للجمعيات الفلسفية في فيينا بالنمسا عن موضوع «فلاسفة ينتقدون فلسفاتهم». **أما الثانية**، فكتبتها طالبته وزوجته فاطمة الجامعي في عام 1986 بعنوان «من هو محمد عزيز الحبابي؟».

لا يحتاج القارئ في المحاولتين إلى ذكاء خارق ليكتشف بنفسه إغفالًا لافتًا لذكر تاريخ الميلاد وملابساته، وقفزًا سريعًا على مرحلة الطفولة والتعليم الابتدائي، وإشارة خاطفة إلى مرحلة الشباب والتعليم الثانوي، وتقتيرًا لافتًا للنظر في سرد تفصيلات التجربة السياسية. هل الأمر مجرد مصادفة وسهو عابر؟

المدهش حقًا، أن هاتين المحاولتين أصبحتا لاحقًا، حتى يومنا هذا، المرجع الوحيد المعتمد والمأذون، والمحال عليه في أغلب الكتابات عن حياته، بحيث لا يكاد يثير انتقادًا ولا نقاشًا[3].

لا نظن أن ذلك كان قدر الحبابي وحده، فالظاهر أن تقليد كتابة سير الحياة والسير الذاتية واليوميات والمذكرات والاعترافات لا يزال منطقة محظورة وغريبة في فضاء الفكر العربي المعاصر والفلسفي منه خصوصًا، إلا في ما ندر من استثناءات، على الرغم من أننا منذ الأعوام الأخيرة من القرن العشرين وحتى الآن، بدأنا نفقد أساتذة هذا الفكر وكبار مبدعيه المعاصرين الواحد تلو الآخر. ومن تلك الاستثناءات الجديرة بالذكر في هذا المقام السيرتان الذاتيتان لكل من عبد الرحمن بدوي ومحمد عابد الجابري[4].

صرنا نلاحظ في زمننا هذا أن الفكر العربي المعاصر يُكتب ويُؤرخ له كأن الأفكار والنظريات فيه وحي منزل، أو كأنه معطى جاهز لا يتولد من منابع جذور في حياة المفكرين أنفسهم ومعاناتهم، ومن الصراع والمواجهات والمواقف المتأزمة. فالأهمية كلها تعطى لهذا الفكر كأنه طاقة حرة تتولد وتتجدد من تلقاء ذاتها بعيدًا عن سياقات الحياة والواقع الاجتماعي والثقافي. وهكذا تُعامل النصوص بتجاهل للأوضاع والتجارب الإنسانية التي أنتجتها، أو بحسب عبارة موفقة للحبابي نفسه:

---

(3) نذكر أن النص الأول تُرجم إلى العربية ونُشر في كتاب: محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال. الجزء الثاني: الفيلسوف (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991)، ص 165-184. أما النص الثاني، فنشر في كتاب فاطمة الجامعي الحبابي [وآخ.]، مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، ص 9-15. يضم هذان الكتابان نصوصًا مقتطفة من كتب أخرى له ودراسات عنه. وقُدّما ضمن وثائق ملف أُعد خصيصًا لدعم ترشيحه لنيل جائزة نوبل للآداب لعام 1987 وللأعوام التي تلتها. ولا يخفى أن هذه المبادرة كانت الأولى من نوعها بالنسبة إلى مفكر عربي معاصر لم يحالفها الحظ، وكانت خيبة أمل جديدة له، على الرغم من الدعم القوي والتعبئة الكبيرة التي قام بها أصدقاؤه ومحبّوه.

(4) من النماذج النادرة لسير حياة الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين مما نُشر في العقدين الأخيرين: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، 2 مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ومحمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة: من بعيد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).

«كأن الأفكار تنبت عفويًا على سطح الورق، وليست خلاصة لأحداث وتجارب وثقافة»[5].

بعدما أدرك المسار الفكري للحبابي أوجّه ومنتهاه في الزمان والمكان، أضحى بإمكاننا أن نقطع هذا المسار ذهابًا وإيابًا كيفما شئنا. ولما اعتزمنا القيام بمحاولة من هذا القبيل، تكوّن لدينا انطباع بأن هناك ضربًا من الرقابة الصامتة غير المرئية، أو بالأحرى ضربًا من التواطؤ الضمني بين الحبابي ونفسه، وبين الحبابي ومن يكتبون عنه، على إهمال الحديث عن حوادث مهمة ذات دلالات كبرى في حياته وتجاهلها؛ حوادث تفيدنا في شأنها نظريات التحليل الفكري والثقافي المعاصرة، أنه لا بد من أخذها في الاعتبار كونها ذات تأثير فاعل وحقيقي دائم في المنحى الذي يأخذه المسار الفكري للفيلسوف وتوجهاته، بل ربما تكون العامل العميق المحرك لهذا الفكر من الداخل.

في انتظار أن تكتب سيرة الحبابي كتابة منهجية وافية، أو أن ينفض الغبار عما قد يكون له علاقة بتلك السيرة، ولا يزال مغمورا بين أوراقه وكتاباته غير المنشورة، نقترح بعض الأمثلة عن محطات في حياته لا يزال يكتنفها الضباب، ولا تزال علاقتها بمسار فكره ومضامينه في حاجة ماسة إلى بحث وتقصٍ ودراسة مستفيضة.

تكاد مرحلة الطفولة في حياة الحبابي تكون مجهولة تمامًا، أو بالأحرى يتجاهلها الباحثون المهتمون بتراثه الفكري والأدبي. فهي لم تكن طفولة عادية، إذ شهدت حوادث مأساوية قاسية جدًا. وربما لا نبالغ إذا قلنا إنها قد تكون ذلك المنبع الدفين الذي لا ينضب للتوتر والقلق الذي يخترق كتاباته بأجناسها المختلفة: فلسفة وشعرًا ورواية. وبحسب علمنا، فإن كل ما سمح بمعرفته عن هذه الطفولة المنسية، وكل ما هو متاح ومكتوب بالعربية يُلخّص في هذا السطر

---

(5) انظر الحوار المهم الذي أجراه مع الحبابي الباحث المغربي بنسالم حميش بعنوان «محمد عزيز الحبابي: الفلسفة بين الشخصانية والغدية،» في: بنسالم حميش، معهم حيث هم (الدار البيضاء: بيت الحكمة، 1988)، ص 148-168. كما أعيد نشره في: محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 229-249.

اليتيم المختزل إلى أقصى الحدود: «عاش محمد تحت حضانة جدته وجده، المولى حماد القادري، لأن أمه توفيت بعد ولادته بسنة»[6]. هكذا، ببساطة يجري تجاهل أهم حدث في طفولة الحبابي، بل ربما في حياته كلها، ويودع في ذلك السطر الذي نادرًا ما يُقرأ أو يتم التوقف عنده. فهذه المرحلة الحاسمة في حياة الإنسان عمومًا، وفي حياة المبدعين والمفكرين والفلاسفة خصوصًا، تبقى في سيرة حياة الحبابي نسيًا منسيًا.

المعروف الآن أن عام 1923 شهد حوادث مأساوية كان لها تأثير بالغ في حياة الطفل الذي حمل اسم محمد عزيز الحبابي الذي ينتمي إلى إحدى عائلات مدينة فاس المغربية العريقة المتحدرة أصولها من المهاجرين الأندلسيين. ففي هذا العام وُلد وصار يتيمًا عندما اختطف الموت والدته بقسوة. وفي ذلك العام سارع والده، التاجر الفاسي، عبد العزيز الحبابي إلى الزواج ثانية بعد موت زوجته بفترة وجيزة، وفيه انتقل للعيش موقتًا في كنف جده وجدته من أمه من آل القادري، الأسرة الفاسية العريقة.

تحضرنا في صلة بالفكرة السابقة فرضية صاغها ناقد جامعي مغربي، تذهب إلى أن اللحمة الحدثية لرواية الحبابي **جيل الظمأ** (1958) بعد عودة الفيلسوف إلى المغرب والمنشورة في عام 1967، تتصل جميع خيوطها من قريب أو من بعيد بـ «اللغز المأساوي للطفل» الذي تنوء به جميع فصول الرواية، ويظل الغموض يكتنفه دائمًا، ويمتد إلى من حوله وما حوله[7].

هكذا حالت أوضاع قاسية دون أن يستمر في العيش في كنف والده كممثل لسلطة الأب الرمزية. وبذلك غاب زمان الأبوين من سيرة حياة الحبابي التي نكاد لا نعرف عنها إلا شذرات هزيلة، استُخلصت واختيرت من زمانه كمفكر وفيلسوف، جاهلين بالتالي كل شيء تقريبًا عن تأثير الغياب الظاهري للزمان الأول في الزمان الثاني. ولسنا هنا في حاجة إلى التذكير بما هو معروف ومتداول،

---

(6) انظر: الحبابي [وآخ.]، **مدخل إلى أعمال**، ص 9.

(7) انظر: أحمد اليابوري، «الرواية الوثائقية: جيل الظمأ،» في: أحمد شحلان [وآخ.]، **دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث...** (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 17.

في سياق خطاب علم النفس عن الطفولة، ولا سيما المبكرة منها؛ بأن فيها تتكوّن البنيات الأساسية للحياة النفسية للإنسان، التي ستحدد طريقة سلوكه وتعامله مع نفسه ومع الآخرين، ومع الواقع والحوادث.

إذًا، ثمة عتمة حقيقية تخيم على تفصيلات مهمة في سيرة حياة الحبابي. وما الأصداء النادرة التي وصلتنا عن هذه الحياة إلا أصداء أقرب إلى التخمين والاحتمال منها إلى اليقين. ويمكن ردها إلى تأويلات صاغها ناقدون مغاربة وغيرهم اهتموا بكتاباته الأدبية، ولا سيما روايتان له بالعربية: **جيل الظمأ** و**إكسير الحياة** (1974). وهذه اجتهادات وتأويلات، تذهب في مجملها إلى أن في الروايتين عناصر وتلميحات مهمة من السيرة الذاتية للحبابي، بل إلى أن الحبابي نفسه هو الذي يروي فيهما معًا سيرة حياته، ويتقمص فيهما شخصية البطل متسترًا باسمين مختلفين. لكن الحبابي نفسه، سارع لاحقًا إلى إبداء تحفظه عن تلك التأويلات، وإلى استبعاد الاحتمال المذكور.

إضافة إلى ذلك، نكاد لا نعرف أي شيء ذي قيمة عن الحياة الشخصية والعاطفية للحبابي، قبل بلوغه الخامسة والأربعين، أي قبل زواجه الثاني في عام 1968، من إحدى طالباته في قسم الأدب العربي، وهي التي رزق منها ابنه الوحيد. وهنا يمكن أن نتفهم كون المسألة تتعلق بجوانب من الحياة الخاصة التي يحرص كل إنسان على الاحتفاظ بها لنفسه، وعلى عدم البوح بها إلا إلى أقرب المقربين إليه وأخلصهم.

لكن ما القول في التجربة السياسية التي عاشها الحبابي في شبابه، وهي تجربة تظل، في جملتها وتفصيلاتها، محاطة بطبقات كثيفة من الغموض، على الرغم من كونها ذات حمولة تاريخية خصبة؟ ونعتقد أن كل ما كشف عنه من تلك التجربة السياسية، في القليل مما هو مكتوب، لا يعدو نتفًا لا تشفي إطلاقًا غليل الباحث المتعطش إلى مقاربة الحقيقة في سيرة الحبابي، والذي يستشعر بقوة أن الفكر الفلسفي عنده في مراحله الثلاث يموج كله ويتنفس في السياسة بشكل أو بآخر، ويتحرك برمته في مجال القيم والغايات الأخلاقية والاجتماعية.

من الأمور التي تبدو لنا الآن من المسلمات أن التجربة السياسية التي عاشها

الحبابي الشاب، في حقل نضال الحركة الوطنية المغربية ضد الاستعمار الفرنسي، في أربعينيات القرن العشرين وبدايات خمسينياته، خلفت فيه جروحًا وندوبًا عميقة جسدية ونفسية، نرجح أنها ساهمت متضافرة مع عوامل أخرى في طبع المسار الذي سار عليه في حياته وفكره في ما بعد. والحق أننا لا نفهم عدم إثارة هذه المسألة اهتمام الباحثين، أو عدم إيلاء الحبابي نفسه لها عناية كافية، ونلاحظ كأنه يتحدث عنها في خجل وصمت، بعبارات تضمر أكثر مما تفصح.

ثانيًا: من المعاناة والسياسة إلى الفلسفة

كيف ولج الحبابي عالم الفلسفة؟ أمام الغياب البين لنصوصٍ عن سيرة حياته، تتحدث بقدر معقول من الصراحة والتفصيل، وفي انتظار ظهور شهادات حية ممن عاصروه في فترة طفولته وشبابه، وشاركوه تجاربه الأولى في مجال الاهتمام والانخراط في القضايا السياسية الوطنية، ليس في وسعنا إلا أن نتلمس بحذر معالم الطريق إلى الجواب عن سؤالنا، مسترشدين بالشذرات والإشارات الخاطفة المتناثرة هنا وهناك في بعض ما كتبه هو عن نفسه، أو أوحى به إلى من كتبوا عنه، أو صرّح به في بعض الحوارات معه.

نقول إذًا، وبعد أن نطوي على مضض صفحات الطفولة غير المكتوبة، إن الحبابي الشاب نشط في أربعينيات القرن الماضي في بعض ميادين النضال السياسي للحركة الوطنية المغربية ضد الاستعمار الفرنسي، أسوة بأغلب الشبان المغاربة آنذاك، المتعلمين المتحدرين من أوساط حضرية ميسورة، من سكان المدن المغربية العريقة، وفي مقدمتها مدينة فاس. وثمة قرائن عديدة تسمح بالقول إنه تعاطف كثيرًا، أو ربما انتمى بالفعل في فترة معينة، إلى فصيل سياسي وطني مغربي متميز أُسّس في عام 1936، وحمل في البداية اسم «الحركة القومية» (لا تحيل مفردة «قومية» هنا على الدلالة المرتبطة بالمشروع السياسي القومي، بل تشير إلى «الوطنية»).

اشتهر هذا الحزب بإعجابه بمظاهر الحداثة الغربية، وبانفتاحه على الثقافة الفرنسية. وكان يضم عناصر تنتمي إلى أبناء النخبة الغنية والمثقفة في

المجتمع المغربي آنذاك: أساتذة، محامون، أطباء، موظفون، تجار، طلبة. وتمثل القاسم المشترك بين هؤلاء جميعًا في حبهم لبلادهم وتطلعهم إلى تحررها من الاستعمار. فضلًا عن إعجابهم بالثقافة الفرنسية، ولا سيما بجوانبها الديمقراطية والليبرالية.

من هنا كان إقبالهم الكبير على التعلّم في المدارس والمعاهد الثانوية الرسمية التي أنشأتها سلطات الحماية الفرنسية في بعض المدن المغربية الكبيرة التابعة لمنطقة نفوذها. وكانت مفتوحة بصفة خاصة لأبناء الأعيان بهدف منافسة التعليم التقليدي المحافظ في جامعة القرويين وتهميشه. وكانت اللغة الفرنسية هي اللغة الأساسية للتعليم فيها. وكانت مدينة فاس العريقة قد اشتُهرت بثانوية «المولى إدريس» التي أُنشئت في عام 1914، أي بعد عامين من إعلان الحماية الفرنسية في المغرب. وتابع الحبابي دراسته في الثانوية المذكورة في ثلاثينيات القرن الماضي، مقتديًا في ذلك بخطى أغلب الشبان المغاربة الطامحين آنذاك إلى ثقافة جديدة تحررهم وتهيئهم لمستقبل جديد في مغرب جديد.

معلوم تاريخيًا، أن «الحركة القومية» المغربية غيّرت اسمها في عام 1946 إلى «حزب الشورى والاستقلال». ومن الأهداف السياسية الكبرى المعلن عنها في برامج هذا الحزب في تلك الفترة المطالبة بإلغاء معاهدة الحماية الفرنسية، والمناداة باستقلال المغرب ووحدته الترابية وإقامة نظام حكم دستوري ديمقراطي. ويشهد تاريخ المغرب المعاصر لحزب الشورى والاستقلال الذي لم يخفِ الحبابي تعاطفه معه بأنه عانى في الوقت ذاته قمع سلطات الحماية الفرنسية كما قاسى الأمرين في الأعوام الأولى لاستقلال المغرب بسبب حملات القمع والاضطهاد، علاوة على الاغتيال السياسي الذي مارسه ضده خصمه السياسي اللدود «حزب الاستقلال» الذي كان يفرض هيمنة شبه مطلقة على الحياة السياسية المغربية.

حتى أيامنا هذه، لا تزال تطفو في المشهد السياسي المغربي المعاصر بقايا عتيقة من هذا الحزب بعد أن رحل جل رموزه البارزة. ويُذكر أن بعض قادته النافذين انفصلوا عنه في عام 1959، وعمدوا مع منشقين آخرين عن حزب

الاستقلال، إلى تكوين أول حزب سياسي موحد للمعارضة المغربية هو الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. لكن هؤلاء القادة ما لبثوا أن انسحبوا منه واختاروا في النهاية العمل في الواجهة الرسمية للحكم، وتولي مناصب سامية في جهاز الدولة، مستشارين مقربين من الملك الحسن الثاني. ومن أشهر هؤلاء عبد الهادي بوطالب (1923-2009)، وأحمد بنسودة (1920-2008)[8]. والمعروف عن هذين الرجلين أنهما ظلا على الدوام سندين كبيرين للحبابي، إن في زمن الأفراح والمسرات، أو في زمن الأزمات الصعبة. وبقيا على اتصال وثيق ومستمر به حتى في المراحل الأخيرة المضنية من مرضه التي كثيرا ما تخللتها غيبوبات طويلة لم يفق من آخرها. كما قُدّر لهما أن يشاركا في موكب مشيّعي الحبابي إلى مثواه الأخير في الرباط. والحق أن الرجلين كانا بالنسبة إليه بمنزلة ساعده الأيمن، ولا سيما عندما كان الأمر يقتضي نشر كتبه، أو الحصول على الدعم والرعاية الرسميين، ماديًا ومعنويًا، لبعض مشروعاته الفكرية والفلسفية الجديدة. كما حدث على سبيل المثال، بمناسبة تنظيم الندوة المعروفة التي عُرف فيها الحبابي بفلسفته الجديدة: «الفلسفة الغدية». وكان موضوع الندوة «من أجل فكر ثالثي وغدوي». وعُقدت هذه الندوة في الدار البيضاء، في آذار/ مارس 1986. وأتيح لي أن نشارك فيها مع جل المغاربة المشتغلين في حقل الفلسفة، إضافة إلى مفكرين عرب وأفارقة معروفين.

عانى المفكر الشاب محمد عزيز الحبابي كثيرًا تجربة الاعتقال السياسي المريرة ومحنة السجن، وذلك بسبب مشاركته في تظاهرات شعبية كبيرة شهدتها مدينة فاس في 11 كانون الثاني/ يناير 1944، على غرار ما عرفته باقي

(8) مؤسس حزب الشورى والاستقلال وزعيمه التاريخي هو محمد بن الحسن الوزاني (1910-1978). درس في ثانوية مولاي إدريس بفاس، وفي ثانوية رسمية أخرى في الرباط، قبل أن ينتقل إلى سويسرا وفرنسا لدراسة الصحافة والعلوم السياسية. كان واحدًا من الرموز التاريخية للحركة الوطنية المغربية ضد الاستعمار الفرنسي، الأمر الذي أدى إلى معاقبته بالإقامة الجبرية في الجنوب المغربي بين عامي 1937 و1946. كانت لهذا الحزب منابر صحافية مشهورة باللغتين العربية والفرنسية، منها المغرب الكبير؛ عمل الشعب؛ إرادة الشعب؛ جريدة الرأي العام التي لا تزال تصدر حتى اليوم في المناسبات.

المدن المغربية الكبرى. ومن المعروف تاريخيًا عن هذه الحوادث أنها اندلعت في إثر إعلان الحركة الوطنية عن الوثيقة المطالبة باستقلال المغرب، وتقديمها إلى سلطات الحماية الفرنسية، وهي وثيقة تعد البيان التأسيسي الأول لحزب الاستقلال نفسه.

اعتقل الحبابي الشاب وهو في الحادية والعشرين، وحكم عليه بالسجن ثلاثين شهرًا، لم يمضِ منها إلا ثمانية أشهر، ثم أطلق. وربما يعود السبب إلى أنه تلقى خلال إقامته في السجن ضربة شديدة على رأسه، جعلت زبانيته يعتقدون أنه لن يعيش بعدها طويلًا. وتسببت له تلك الضربة في مضاعفات عميقة وخطيرة، ما اضطره إلى الخضوع لاحقًا لسلسلة عمليات جراحية دقيقة في دماغه، ظل يقاسي تبعاتها طوال حياته. هذا باختصار خلاصة ما كتب عن سيرة الحبابي. ويمكن أن يستنتج القارئ مما أوردناه عن تجربته السياسية الأولى أنه حصيلة منتقاة ومتواضعة جدًا.

في فترة لاحقة، ابتداء من عام 1946، تضاف إلى هذه التجربة الأولى تجربة سياسية ثانية من نوع آخر، عندما سافر الحبابي الشاب إلى فرنسا وأقام فيها حتى عام 1959 من أجل تحضير شهادات جامعية عليا. فبعد مرور عامين على تجربة الاعتقال والسجن بدأت المغامرة الوجودية والفكرية الكبرى، وربما العاطفية أيضًا، للطالب الحبابي، عندما غادر بلاده المستعمَرة إلى البلاد المستعمِرة، حاملًا معه جواز سفر يفصح عن هويته: «من مواليد فاس، منطقة الحماية الفرنسية بالمغرب». والحقيقة أنه كان ناضجًا بما فيه الكفاية لهذه المغامرة الجديدة، فكان يحمل على كاهله ماضي الطفولة الغامض والحزين، ورصيدًا مثقلًا بتجارب الخيبة والأسى والآلام الجسمية والنفسية، على الرغم من أنه كان لا يزال في الثالثة والعشرين.

في العاصمة الفرنسية باريس، خبر الشاب المغربي الوافد الغريب عن كثب وبكيفية شديدة وعميقة ما يمكن أن تعنيه كلمة «استلاب» في الواقع المعاش والمعاناة الملموسة، إذ انجلت أمام عينيه معالم حقيقية مؤلمة أشعرته بقوة أنه بالفعل أمام ثقافة مغايرة جذريًا لثقافته، بل محتقِرة لها. وله عبارة معبّرة عن

خلاصة ذكريات تلك الفترة: «... بدون انتماء فعلي وكامل إلى ثقافتي الأصلية، أو إلى الثقافة الغربية، وجدتني، في نفس الوقت، بدون جنسية مكتملة... ومن هنا الإحساس بتهدم داخلي للشخصية، عن طريق الشعور بالفراغ»[9].

اضطر الحبابي إلى تقمص شخصية مزدوجة لغويًا وفكريًا. غير أن تلك الازدواجية لم تعنِ بالنسبة إليه امتلاك أداتين للتفكير والعمل، بقدر ما عنت الاستلاب والتمزق، والمشاركة في عالمين مختلفين حضاريًا ونفسيًا. علاوة على ذلك، كان عالم «الآخر» القوي والمهيمن يذكره في كل لحظة بكابوس الاستعمار في بلاده. حقًا إن معاناة تجربة الاستلاب الثقافي هذه، لم تكن قدر الحبابي وحده، إذ عاشها جل المثقفين العرب الذين هاجروا إلى الغرب في تلك الحقبة من أجل التحصيل العلمي. لكن الحبابي عاناها بحدة أكبر لأنها حركت فيه أشجانًا دفينة ونكأت في نفسه جروحا لم تندمل، وأرجعته بقساوة إلى ما حاول الفرار منه ونسيانه.

نتوقف هنا للتحدث قليلًا عن الاهتمامات الأولى للحبابي بالفلسفة، التي نفترض أنها تكوّنت لديه مبكرًا. ونرجح أن إرهاصاتها الأولى ظهرت خلال فترة تعليمه الثانوي، ولا سيما في البكالوريا (الثانوية العامة). فالمعروف أن تدريس مادة الفلسفة في أقسام البكالوريا في زمن الحماية الفرنسية كان موكولًا إلى أساتذة فرنسيين. لكن، هناك غموض كبير يلف تفصيلات فترة تعليمه الثانوي، حتى البكالوريا. وهذه التفصيلات لما تصلنا ولما نعثر لها على أثر في ما نعرفه من نبذ سيرته الذاتية المنشورة.

لكننا خلال بحثنا، اهتدينا إلى دراسة قيمة عن التعليم في الثانويات الحكومية إبان فترة الحماية الفرنسية للمغرب، ولا سيما في ثانوية مولاي إدريس في فاس. ومن جملة ما أفادتنا به تلك الدراسة، أن سلطات الحماية الفرنسية عمدت إلى إقفال الثانوية المذكورة بعد حملة اعتقالات واسعة طاولت تلاميذ البكالوريا - قسم الفلسفة بالتحديد، بحجة تضامنهم مع متظاهري 11 كانون الثاني/ يناير

(9) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 176.

1944، ومشاركتهم في توزيع وثيقة المطالبة بالاستقلال، علاوة على طلبة جامعة القرويين، الأمر الذي كان مفاجئا وصادمًا لسلطات الحماية الفرنسية. فهل كان الحبابي من بين المعتقلين في هذا الحدث بالذات؟[10].

ما نحن متأكدون منه هو أن المحاولة الأولى للحبابي في الكتابة الفلسفية المعروفة والمنشورة فعليًا كانت نشره كتابًا بعنوان **مفكرو الإسلام**[11]، وكان ترجمة بتصرف كبير لفصولٍ من كتاب معروف للمستشرق الفرنسي كرا دي فو (Carra de Vaux) (1867-1953)، وهي فصول تتناول موضوعات علم الكلام والعقائد والغزالي. فهل كان هذا العمل الذي يبدو معزولًا تمهيدا للتسجيل لاحقًا في جامعة السوربون؟ ومن الطريف أن الحبابي الشاب استهل الصفحة الأولى من كتابه بحديث نبوي: «الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها حيث وجدها». وتحسّبًا لأي مفاجأة غير محمودة العواقب من خصوم الفلسفة في فاس العالمة، ولا سيما العلماء المحافظين في جامعة القرويين، استدرك في الصفحة السادسة قائلًا: «... وما أجدرني هنا بأن أشير إلى أن حاكي الكفر ليس بكافر، وأن الناقل ليس بمقرر».

في السياق نفسه، يجدر بنا ألا ننسى كذلك أن من علماء الدين المغاربة المعروفين الذين أثّروا في الحبابي الشيخ محمد بن العربي العلوي (1884-1964)، وكان من الوجوه العلمية والوطنية البارزة المتخرجة في جامعة القرويين في فاس. ويشهد له تاريخ المغرب المعاصر أنه ساهم في تطوير السلفية الإصلاحية والنهضوية. كما ساند نضال الحركة الوطنية في أثناء فترة الحماية الفرنسية وفي عهد الاستقلال. وكثيرًا ما تحدث الحبابي إلى طلبته، في زمن لاحق، عن هذا الرجل الوقور بتقدير وإعجاب. والظاهر أن الحبابي الطفل تردد كثيرًا إلى منزل

---

(10) في هذا الصدد نحيل على القسم الثالث من النص الفرنسي لأطروحة الباحث المغربي المكي المروني، عن تاريخ الثانوية المذكورة. ونال بها الدكتوراه في علوم التربية من جامعة مونتريال في كندا. Mekki Merrouni, *Le Collège musulman de Fès (1914-1956)* (Montréal: Université de Montréal, faculté des sciences de l'éducation, 1983).

(11) محمد عزيز الحبابي، **مفكرو الإسلام**، ترجمة بتصرف لفصولٍ من كتاب للمستشرق الفرنسي كرا دي فو (1867-1953) (الرباط: مطبعة الأمنية، 1945).

الشيخ، نظرًا إلى وجود نوع من القرابة العائلية، تتمثل في أن الشيخ كان متزوجًا أخت الزوجة الجديدة لوالده عبد العزيز الحبابي، لذا كان يناديها «خالتي»، جريًا على العادات المغربية.

عاش الحبابي في فترة طفولته الصعبة والغامضة، وفي تجربته السياسية العنيفة في المغرب خلال الاستعمار الفرنسي، وفي معاناته التمزق والاستلاب الثقافي في فرنسا خلال أعوام الدراسات العليا، ما يكفي من الصدمات والتجارب كي يغدو مهيئًا للتفلسف، وكي يخطو خطوات مصيرية من الأسى والخيبة إلى الفلسفة. هكذا، وسط حصيلة وجودية خصبة تتشابك فيها مجموعة من العوامل والأوضاع الذاتية والموضوعية، وجد الحبابي نفسه منخرطًا في فضاءات الفلسفة التي ولجها من طريق المعاناة والسياسة.

من المفيد هنا تقديم لمحة عن الفلسفة في فرنسا خلال أربعينيات القرن الماضي. فعندما وصل الحبابي إلى فرنسا في عام 1946، كان هذا البلد خرج للتو من الحرب العالمية الثانية ولحقه دمار كبير، وبدأ يستعيد أنفاسه، ويرمم ذاته، ويجتهد من أجل إعادة الروح إلى الفلسفة من جديد. كان الحقل الفلسفي الفرنسي الجامعي آنذاك يشهد العصر الذهبي للفلسفات الوجودية والماركسية والشخصانية والمسيحية ذات النزعة الإنسانية. وكانت الموضوعات الفلسفية الأكثر رواجًا في الفكر الفلسفي الفرنسي في تلك الفترة تدور في فلك مفاهيم معينة بالذات: الوجود، الحياة، الإنسان، الشخص، الوعي، المعنى، الحرية، الالتزام، المسؤولية، القلق، العبث، اللامعقول.

علاوة على ذلك، تميزت تلك الفترة بالنقاش الفكري الحاد بين المفكرين الفرنسيين ألبير كامو (1913-1960) وجان بول سارتر (1906-1980) في شأن دور الفلسفة في المجتمع والالتزام السياسي للمثقف وإشكالية العنف والتغيير والتحرر. ومن المرجح جدًا، أن هذه الموضوعات وجدت اهتمامًا كبيرًا لدى الحبابي الفتي الذي كان تربة خصبة لتلقيها.

لما أصبح الحبابي قادرًا على العطاء الفلسفي، أنجز بين عامي 1949 و1954 تركيبًا نقديًا باللغة الفرنسية لعناصر الفلسفة الرائجة في فرنسا آنذاك، التي أثرت فيه

واستأثرت باهتمامه أكثر، ولا سيما مذهب «الشخصانية»، مع حصيلة من عناصر ثقافته المزدوجة وعصارة تجاربه ومعاناته في المغرب وفي فرنسا، لينشئ من ذلك الكل متنًا غنيًا، كوّن أطروحته التي نال بها دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون في عام 1954 بعنوان **من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية**. وكان أول مغربي يحوز هذا اللقب. وأعد في عام 1956 أطروحة ثانية مكملة للأولى بعنوان «من الحريات إلى التحرر». وعلق على مشروعه الفلسفي بمكوّناته آمالًا في أن يفتح لجيله آفاقًا رحبة لاكتساب الوعي الذاتي وللتحرر.

ثالثًا: وعاد الحبابي إلى السياسة من طريق الفلسفة

إذا كان الحبابي ولج الفلسفة من باب السياسة، فإنه لما انخرط في فضاء الفلسفة عن اختيار وقناعة، وأضحى من أهلها الجدد، لم يتخلَّ عن السياسة قط. وسنكون واهمين لو تخيلنا لحظة واحدة أنه هجر السياسة بشكل مطلق. فعلى الرغم من المرارة والصدمات وخيبات الأمل المترتبة عن تجاربه السابقة، فإننا نميل إلى الاعتقاد، بل إلى الجزم، بأن علاقته ظلت وثيقة بالسياسة، لكن من خلال الفكر الفلسفي.

لا نقصد بهذه الفكرة ما قد يتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى بأن فلسفته كباقي الفلسفات المعروفة ليست تفكيرًا مجردًا ومحايدًا، وأن لها بالتأكيد انعكاسات على مستوى الممارسة الاجتماعية. بل نذهب هنا أبعد من ذلك، ونقترح قراءة للفكر الفلسفي عند الحبابي برمته، على أنه مواصلة مستمرة للسياسة عن طريق الفلسفة إلى أقصى الحدود، أي بلورة مفاهيم فلسفية لبناء مواقف في السياسة، تعد في النهاية عصارة تفاعل فكر الفيلسوف مع حوادث حياته ومعطيات سياقه المجتمعي والتاريخي.

إذا غضضنا الطرف عن الشكل العام الذي يظهر عليه الفكر الفلسفي عند الحبابي، ولم نتوقف كثيرًا على مصطلحاته الغريبة التي ابتدعها ابتداعًا بصعوبة كبيرة لا يمكن أن تخفى على مضامين فلسفية غربية ذات منحى إنساني، كي يجعلها تنطق بالعربية فإن في إمكاننا القول مطمئنين إن الفكرة الناظمة لذلك الفكر

التي تسكنه وتخترقه من بدايته إلى نهايته، تتمثل في الدعوة إلى التجاوز والتعالي: إلى تجاوز العراقيل والأوضاع المستلبة لحرية الإنسان وكرامته، أو بعبارة أخرى الدعوة إلى الانتفاض والتحرر.

إن كلمة «تحرر» التي نحرص هنا على التشديد عليها ليست نغمة ناشزة في فلسفة الحبابي، بل انها من ثوابت خطابه عن الإنسان، حتى وإن اختلف هذا الخطاب في المضمون وفي المقصد عمّا ساد ولا يزال يسود في أيديولوجيات التحرر المألوفة التي ألهبت حماسة الأجيال السابقة وشحذت العزائم حتى الأمس القريب. ففي مقدورنا القول إن المشروع الفلسفي عند الحبابي، من بدايته إلى نهايته، ومهما تكن التسميات التي أعطيت لمحطاته النظرية البارزة، يتحرك في مجال السياسة، ويراهن دائمًا على متلازمة أساسية تسكنه: «الدعوة إلى التحرر»، وعلى تجديد هذه الدعوة وتحيينها، كلما تبين أن الصيغ القديمة بدأت تبهت، وتفقد بريق راهنيتها. إنه يراهن على تجديدها وتحيينها في صيغ يراد لها دائمًا أن تكون استباقية وجذابة وملائمة للأوضاع الجديدة ومتكيفة معها.

الحق أن ممارسة السياسة عن طريق الفلسفة تبدو دائمًا مغرية، فهي التي تضفي على الفكر ضربًا من التقية، وتحميه وتدرأ عنه شر مغامرات المبادرات المكشوفة. كما أنها ترسخ الاعتقاد بأن الفيلسوف لا يبرح عالم التأملات المجردة، وصوغ التصورات والأطروحات النظرية، التي لا تحتاج إلى متابعة، وليس من الضروري البحث لها عن الأدوات والوسائل الملائمة لبلورتها بالملموس على أرض الواقع. ألم تدرج العادة على وصف الفيلسوف، منذ حقبة اليونان القديمة، على أنه إنسان حالم وهائم يحلق في السماء، لا يكترث كثيرًا بمعرفة الكيفية التي يمكن أن يؤثر بها في الواقع الذي يؤمل في تغييره؟ إضافة إلى ذلك كله، فإن ممارسة السياسة عن طريق الفلسفة تعفي من الصراع والصدام العلني المباشر، كما تغني عن الحاجة إلى التعبئة المستمرة والسعي لاستقطاب الأشياع وحشدهم. وبالتالي فهي تبدو ألطف وقعًا، وأقل احتمالًا للتعرض للفشل والخيبة، ما دامت تملك طاقة متجددة على الإبداع وتوليد إمكانات جديدة للتبرير ولإنعاش الأمل عن طريق التأمل الفكري وحده.

يساورنا شعور لا يزال في الحقيقة غير واضح تمامًا، بأن ممارسة السياسة من

طريق الفلسفة عند الحبابي كانت استجابة لدواعٍ دفينة من حوادث حياته، أكثر منها انخراطًا واعيًا في حلبة صراع سياسي محدد وملموس. وهذا الشعور الملتبس الذي نأمل أن تتاح لنا فرصة العودة إلى تجليته هو ما يجعلنا نتجرأ على طرح هذه الفكرة: إن منابع الفكر الفلسفي عند الحبابي، سواء سلمنا أن ذلك الفكر أنتج فلسفة تتنفس في السياسة، أو سياسة تستلهم من الفلسفة، ينبثق جل عناصرها من قلق دفين، له من دون شك خيوط تشده إلى ملابسات سيرة حياته التي لما تكتب. ويزيدنا تمسكًا برجحان هذه الفكرة، كوننا لم نكن أول من طرحها، إذ وردت من قبل كخواطر سريعة عند بعض من كتبوا عن سيرة الحبابي الفكرية، من دون أن يتوقفوا عندها مطوّلًا.

في هذا الصدد، يمكن أن نستأنس بوصف قاله في حق الفكر الفلسفي عند الحبابي أحدُ أساتذته في جامعة السوربون الذي كان مشرفًا على أطروحة الفلسفة التي ناقشها في كلية الآداب في هذه الجامعة. ففي سياق تقديمه أطروحة الحبابي أمام لجنة المناقشة، كتب الأستاذ المذكور: «يوجد في المجهود الفلسفي عند الحبابي، في أصله، كما في الاتجاه الذي يعطيه له، شيء ما يدفع إلى التعاطف معه، حتى لو لم نكن نشاطره بعض تحليلاته ووجهات نظره. وللوقوف على ذلك، يكفي القارئ أن يراجع، في أطروحته، الدراسة المخصصة لإشكالية «الشعور بالفراغ» ... إن الأمر يتعلق عنده بتفاؤل مأساوي، باعتبار الطابع المشجي للتجربة التي نبع منها. وعلى الرغم من ذلك يظل هذا التفاؤل متشبثًا بالأمل، ومؤمنًا بإمكانات الإنسان»[12]. وهذا أحد طلبته، من جيلنا ومن زملائنا، يعبر عما يماثل الفكرة نفسها، ويقرأ في فكر الفلسفي عند الحبابي: «علامات بينة على وجود نزعات من اللاأدرية والحيرة والتشاؤم في ثنايا تفكيره، بالرغم من روح المسؤولية والتفاؤل والأمل السارية على سطح كتاباته»[13].

---

(12) انظر الطبعة الفرنسية لكتابه من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية.
Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954), pp. IX–XII et 215-230.

(13) انظر في هذا الصدد: محمد المصباحي، «الحبابي، ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء،» مجلة آفاق، العدد 312 (1993)، ص 377.

من منظور هذه الفكرة المفترضة، لن تكون فلسفة الحبابي من أي جهة تناولناها، سوى بحث دؤوب عن إمكانات إنعاش الأمل وتجديده. وربما وصلنا هنا إلى بيت القصيد في هذه الدراسة: إن القلق عند الحبابي، والمحاولات المبذولة من أجل إيجاد فرص لتجاوزه عن طريق التفاؤل، يشكلان قطبي الجدلية الرئيسة التي تحرك فكره الفلسفي وتجعله في حالة تعبئة دائمة من أجل التلاؤم مع الواقع ومع ملابسات الحياة. فالقلق والتفاؤل يتناوبان على احتلال مركز الهيمنة في فكره، تبعًا للأوضاع ومستجدات الحياة.

رابعًا: مظاهر للتفاؤل مغمورة بالقلق

الحق أن مظاهر التفاؤل في الفكر الفلسفي عند الحبابي هي البارزة، وهي التي تشد الانتباه إليها عادة أكثر من غيرها. حتى إن الوقوف عليها لا يتطلب بذل جهد كبير في التحليل، فهي بادية للعيان في كل فصل من كتاباته.

في مقدورنا تلخيص أهم مظاهر التفاؤل في الفكر الفلسفي عند الحبابي، في إشكالية رئيسة يمكن صوغها كما يلي: ضرورة الطموح إلى بناء المستقبل، والغد المؤمل فيه أن يكون أكثر إنسانية وحرية وعدالة. وتنمو هذه الإشكالية وتتبلور بفضل مجموعة قناعات صريحة وضمنية، منها:

- الإيمان بقيم المحبة والتواصل والتعاون والانفتاح.
- الإيمان بأهمية رسالة المثقف في المجتمع، وبدوره التنويري النهضوي.
- الإيمان بالتقدم، وبإمكانية التحرر التدرجي والارتقاء نحو الأفضل.
- الإيمان بالعقل والعقلانية.
- الإيمان بالقيمة الكبرى للبعد الديني والروحي في حياة الإنسان.

بغض النظر عن المحتويات الملموسة للقناعات المذكورة، فالظاهر أنها هي التي تضفي على الفكر الفلسفي عند الحبابي مسحته «النضالية» الخاصة. ولكنه يبدو كأنه عاش في وحدة موحشة: فلا هو قادر على الجهر بتشبثه بحزب

يناصره، ولا أتباع ومريدين حقيقيين له؛ ولا منابر وفية تقف إلى جانبه وتزكي مواقفه وآراءه. هذا، فضلًا عن كون القضية المناضَل من أجلها، لا يبدو في الأفق أنها ستفضي يوما ما إلى حل نهائي، لأنها قضية فلسفية «خالدة» تتعلق بالوجود وبالحياة، وتفرض دائمًا فكرة الصراع والتجاوز الدائم.

لو أمعنا النظر قليلًا في مظاهر التفاؤل عند الحبابي ومعها القناعات التي تسندها لبدت لنا كأنها تفتقر إلى الانسجام والتماسك كأنها تعاني كثيرًا الحيرة والارتباك كأنها لا تعدو أن تكون، في آخر الأمر، أطواقًا فكرية للنجاة والعزاء، تطفو فوق تيار عارم من القلق يجعلها لا تستقر على حال، ولا على موقف نهائي يبعث على الاطمئنان، ويمكن الركون إليه. لعل ذلك ما يضفي على الفكر الفلسفي عند الحبابي، «المتفائل» ظاهريًا، حالًا من التوتر الدائم التي ألفناه عليها، والتي تنكشف في حركيته الدائمة، وفي عدم تهيبه من الخوض في المتناقضات والمفارقات، وفي نفوره البين من كل نزعة نسقية محدودة الأفق، وفي سعة خياله، وفي توقه الذي لا يفتر إلى مزيد من المحبة والتواصل والصداقة.

نعتقد أن جل من درسوا على الحبابي، أو قرأوا له، أو استمعوا إليه، أو صاحبوه، أو تعرفوا إليه عن قرب، يعترفون في قرارة أنفسهم بأنه كان يلاقي صعوبة كبيرة في الإمساك المنهجي والملموس بالموضوع الذي يدور حوله فكره لكثرة ما كان هائمًا وجوالًا. ولا نبالغ إذا قلنا إن السمة المميزة والأخاذة لهذا الفكر تتعين، قبل كل شيء، في كونه متدفقًا ومتحركًا ومسكونًا بهاجس التجاوز باستمرار. فهو لا يكاد يكف عن تغيير نظرته إلى الأشياء، وتجديد حساسيته تجاه الحوادث. لكن هل يكون هذا الميل القوي الملاحظ في فكر الحبابي إلى تغيير الأقنعة، أو إلى «التشخصن» بحسب قاموس مصطلحاته الخاصة، مجرد أسلوب خاص في الكتابة يقصد منه الإثارة؟ أم أنه اختيار يراد به إقناع الذات وإقناع الآخرين بأن الفيلسوف لم يجد تلك الأرض الصلبة التي يمكنه الاستقرار عليها؟

وُصف الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي في مناسبات عدة بأنه فكر غير مستقر وصاخب ومثير للجدل، ولا يتهيب من الوقوع في المفارقات. وأنه يطرح مسائل فلسفية كبيرة ومعقدة، في جملة من الخواطر والشذرات السريعة

الجريئة المدعمة بأمثلة مرحة من واقع الناس وحيواتهم. فكما قيل عنه، إنه في ممارسته أسلوب التفكير والحوار خلال المشي، وبتعمده الاستثارة والاستفزاز، يذكرنا بطريقة التفلسف عند الفيلسوف اليوناني سقراط[14].

الحق أن المماثلة بسقراط في هذا السياق الطريف بالذات ممكنة في نظرنا من وجوه عدة. ولا يقتصر ذلك على أن الحبابي كان مثل الفيلسوف الأثيني يساهم في توليد الأفكار من طريق الحوار والمناقشة، ويكشف عن التناقضات في فكر الطرف الآخر، الأمر الذي ربما يسمح بمراجعته وإغنائه، بل من حيث إن الحوار السقراطي وطريقة الحبابي في التفكير والتفلسف يكشفان عن أن السائل ليس أقل حيرة وقلقًا من المسؤول. فالحبابي، على غرار ما يقوله سقراط عن نفسه، في محاورة أفلاطون المعروفة باسم «مينون»، ليس شخصًا مطمئنًا واثقًا في نفسه، فإذا بدا أنه يسعى إلى بث الحيرة في نفوس الآخرين وإرباكهم، فذلك لأن في نفسه حيرة أعظم.

ثمة عنصر آخر قوي يمكن أن يسوغ هذه المقارنة بسقراط، يتجلى في أن الحوارات الفلسفية السقراطية، كما يتحدث عنها تاريخ الفلسفة، كانت تنتهي في أغلب الأحيان إلى إعلان الفشل في وصول المتحاورين في النهاية إلى حقيقة معينة؛ حقيقة يمكن الإمساك بها والركون إليها. أليس ذلك ما نلمسه بالفعل في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي، على الرغم من المظاهر؟

خامسًا: عقلانية من نوع خاص

فضلًا عمّا تقدم، كثيرًا ما وُصف الفكر الفلسفي عند الحبابي بأنه فكر انتقائي، يستعير من مذاهب فلسفية مختلفة عناصر وأفكارًا يعيد صهرها وسبكها من جديد

---

(14) هذه المجموعة من الأوصاف التي أطلقت على فكر الحبابي وغيرها مما يندرج في السياق نفسه، وردت ضمن دراسات وبحوث متنوعة قُدمت خلال ندوة نظمها اتحاد كتاب المغرب بعنوان «الحرية والإبداع: مسار كاتب فيلسوف» بمناسبة إحياء الذكرى الأربعينية لوفاته. وشاركنا فيها بموضوع بعنوان «عن الإنسان والزمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي». نُشرت أعمال الندوة في مجلة آفاق المغربية الصادرة عن اتحاد كتاب المغرب، الرباط، العدد 312 (1993).

في صيغة يستريح إليها وتتماشى مع ميوله. وفي هذا السياق، ثمة تشديد على أن السبك الجديد نادرًا ما يحالفه التوفيق في فرض نفسه فترة طويلة، ما يضفي على هذا الفكر في آخر الأمر شكل خليط غير منسجم من الآراء ووجهات النظر، يصل الاختلاف فيها أحيانًا إلى حد التعارض. واستنادًا إلى هذا المأخذ، يُحكم على الفكر الفلسفي عند الحبابي بأنه توفيقي وسطحي ومدارٍ، وبأن هدفه الأساس التكيف والتأقلم مع الأوضاع.

الطريف في الأمر، أن الحبابي بدلًا من الدفاع عن نفسه والرد على هذا الزعم، سارع إلى تبنيه صراحة. فهو يدافع عن الانتقائية أسلوبًا مشروعًا في التفكير الفلسفي، ولا يعتبرها عيبًا في المنهج، ولا كسلًا أو تقصيرًا في الاجتهاد. وكتب في هذا السياق: «إن معنى الانتقائية ومعنى التوفيقية ليسا قدحين... فمن لا يأخذ ويقتبس ويستعير، لا يمكن أن يجدد ويتجاوز ما هو موجود. فالخلق العفوي أو الإبداع من لا شيء غير ممكن»[15].

لا يخفى أن الإيمان بالعقل وبالعقلانية، اعتُبرا دائمًا من سمات التفاؤل الفلسفي والعلمي. ويوحي إلينا الفكر الفلسفي عند الحبابي بأنه يعلي من شأن العقل، ويتبنى النظرة العقلانية العامة إلى العالم، وإلى الحياة، وإلى التاريخ، وإلى الفكر ونتاجه. بيد أننا، عندما نتمعن مليًا في الأمر، نلاحظ أن العقلانية في هذا الفكر، تلك التي تتخلله وتطفو على سطحه، هي عقلانية من نوع خاص، تغلب عليها بوضوح روح الانتقائية التي ألمحنا إليها؛ إنها عقلانية خاصة لا تعترف بمشروعية خيار يعتبره بعضهم حاسمًا: إما العقل وإما الخرافة. فمن منظورها، فإن العقل ذاته يتحول في بعض الفلسفات العربية المعاصرة إلى قيمة خرافية، وإلى أجلى مظهر من مظاهر هيمنة الميتافيزيقا.

من المفيد في هذا السياق متابعة صفحات من نقاش طريف، غير مباشر وغير متزامن، أجراه الحبابي مع الفيلسوف العربي زكي نجيب محمود، في القسم الرابع من كتابه **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، واجتهد كي يضفي عليه حلة

(15) انظر: محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 240.

نقد وتوضيح لبعض المفاهيم التي استعملها الأخير، خصوصًا في كتابه ثقافتنا في مواجهة العصر (1976)[16].

عقلانية الحبابي تؤمن، باسم العقل ذاته وتحت رايته، بأن ليس كل ما يحياه الإنسان ويفكر فيه ويحيط به، يعد قابلًا للملاحظة والتحليل وتكوين معرفة موضوعية عنه. ومن هنا فهي لا تتردد في أن تقبل في رحابها الوحي والوجدانيات والحدسيات، فضلًا عن الشعر والفن والدين. إنها لا تجد حرجًا في التسليم بوجود المعقول واللامعقول، إذ يشكلان في نظرها جزءًا ضئيلًا مما يمكن معرفته عن كنه الإنسان والحياة. فالعقل البشري يفهم الواقع، لكن ليس الواقع كله، وعمليات العقل لا تستوعب الحقائق كلها، وبالتالي لا تغلق الأبواب أمام عمليات من أصناف أخرى تتكامل معها[17].

هكذا، بخلاف بعض مفكرينا العرب المعاصرين الداعين إلى عدم المزج بين المعقول واللامعقول، وإلى رسم حدود فاصلة بينهما، نلاحظ أن الحبابي لا يدّخر جهدًا من أجل إقناعنا بأن ليس هناك أي تناقض بين أن يلتزم الإنسان النظرة العلمية الصارمة، من أجل فهم عصره ومسايرته، وأن يظل مع ذلك تواقًا إلى غيب وراء الشهادة، يتحقق فيه الدوام والخلود. فالعالمان: العقلي والغيبي، في منظوره، يتكاملان ولا يتعارضان البتة[18].

---

(16) نحيل هنا إلى كتاب: محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1990)، خصوصًا القسم الرابع، ص 135-161. بحسب علمنا، فإن هذا الكتاب هو آخر كتب الحبابي المنشورة بالعربية في المرحلة الأخيرة من حياته، حاول فيه ممارسة نقدٍ يهدف إلى توضيح وتدقيق مفاهيم واسعة التداول في الفكر العربي المعاصر، تبدو له ملتبسة، منها مثلًا: شعب، ديمقراطية، ليبرالية، تاريخ، قطيعة، عقْلانية، أصالة، معاصرة... إلخ. واعتمد في كتابه أسلوب الفقرات القصيرة غير المتصلة، المستوحاة مضامينها من هنا وهناك. علاوة على ذلك، طغت على تحليل موضوعات الكتاب الشائكة مظاهر الابتسار والتشتت والارتباك. كما عمه الإفراط في استعمال مصطلحاته الخاصة غير المألوفة، كما يتجلى ذلك في جدول المصطلحات الملحق بالكتاب. وكان الحبابي قد وعد في مدخل كتابه بجزء ثانٍ يواصل فيه حواراته مع فلاسفة عرب آخرين، كما يلقي أضواء إضافية على مفاهيم فلسفته الخاصة الجديدة: الغدية والثالثية. لكن الزمن لم يمهله للوفاء بهذا الوعد.

(17) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 162.

(18) الحبابي، مفاهيم مبهمة، ص 154.

على الرغم ممّا قيل وكتب عن هذا المزج الغريب بين المعقول واللامعقول في الفكر الفلسفي عند الحبابي، فنحن نميل إلى الاعتقاد بأنه سعى من خلاله إلى الحفاظ على نوع من التوازن، أكثر مما هدف إلى الانتقاص من قيمة العقل في دلالته الحديثة، أو الطعن في قيمة التفكير العقلاني بأصنافه، كمكسب ثمين لتطور الإنسانية. فالحبابي إنما يشكك، على طريقة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804)، في ما يعتبره ادعاءات مبالغ فيها لأنصار العقلانية الوثوقية؛ ويذكّر في الآن نفسه بأن للعقل مجاله وحدوده المشروعة. والحبابي يؤمن بقيمة التفكير بالتناقضات وبمشروعيته، ذلك أن إغفال هذا النوع من التفكير يعد في نظره تناقضًا غريبًا في الاتجاهات التي تدعو إلى العقلنة[19]، لكن ألا يتطلب التفكير بالمتناقضات، حتى يظل تفكيرًا مفهومًا ومعقولًا، التزام الحدود الدنيا من العقلنة، يجب ألا يتجاوزها حتى لو تلبّس أحيانا لغة الشعر والتصوف؟

سادسًا: أفكار لتأويل محتمل

الآن وقد اقتربنا من لحظة صوغ خاتمة موقتة لهذه الدراسة، نتساءل عن الدلالة الممكن إعطاؤها لهذا التمازج اللافت الذي نلمسه في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي، بين المعقول واللامعقول، ودلالة المطلب الملح للانفتاح، وللنفور من الانحباس في المذهب والنسق، وذلك الثناء المكشوف المُكال للنزعة الانتقائية. وبماذا يمكن تأويل ذلك الانتقال المفاجئ والمتواتر، من موقف الفيلسوف المثقل بالهموم وبالشعور بالفراغ، إلى موقف «المناضل» المتفائل والداعية المتعطش إلى التحرر، الذي لا يكف عن صوغ خطط ومشروعات لفلسفة الغد والمستقبل، من دون أن يشغل باله كثيرًا بآليات تحقيقها الملموس، وعلى أرض الواقع؟ أيصح أن نختزل هذه المكوّنات البارزة للفكر الفلسفي عند الحبابي، ونرجعها إلى مجرد مظاهر للسطحية والارتجال وارتباك في الرؤية وخلل في المنهج؟

بخلاف وجهات نظر أخرى عبّر عنها أساتذة وزملاء لنا مغاربة معروفون لم

(19) الحبابي، مفاهيم مبهمة، ص 181.

تولِ النتاج الفلسفي للحبابي اهتماما يُذكر، إما لأنها اختزلته بكل بساطة وألحقته بالفلسفة العربية الجامعية التي قيل إن الفكر الديني استقطبها واكتسحها بالتدريج كما فعل عبد الله العروي في مقدمة كتابه **أزمة المثقفين العرب**، أو لأنها همشته بحجة أنه مكتوب في الأساس بلغة أجنبية، وبالتالي فهو لا ينتمي إلى الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وذلك كان رأي المفكر محمد عابد الجابري في كتابه **الخطاب العربي المعاصر**[20]؛ وبخلاف مواقف أخرى عديدة تدرجت في مستويات إبداء الإعجاب والتعاطف تجاه الحبابي وأطنبت في حق كتاباته، قل شأنها أو عظم، وأجزلت له الثناء من دون تحفظ... نقترح النظر إلى ما يعتبر سمات أساسية منتقدة تطبع الفكر الفلسفي عند الحبابي، كونها مظاهر توجه فلسفي نابع عنده من أحوال حياته ذاتها، ومن الصدمات الوجودية التي عاشها وعاناها، وسبق أن ألمحنا إلى ذلك. أوَليس الفيلسوف الحق هو الذي يتفاعل مع أوضاع حياته؟ ولا نرى فائدة كبرى ترجى من تصيد الهفوات واصطناع المقارنات والبحث في ثنايا النصوص وبياضها عن التناقضات والمفارقات، فالحبابي هو هذا الشتات الفكري الذي نلمسه جميعًا، ونصر على أن نصنع منه وحدة ثابتة وهوية قارة مكتملة.

عندما نقول توجه فلسفي أملته أحوال حياة الحبابي ذاتها، فقصدنا من ذلك أننا نرى في تلك السمات تعبيرات متنوعة عن القلق والتوتر الذي ظل يسكن ذلك الفكر باستمرار، والذي افترضنا أن له منابع في حوادث معينة من تلك الأحوال لا تزال معتمة ولم ينفض عنها الغبار. وفي تقديرنا، إن ذلك القلق الدفين هو الذي منح حيوية متجددة لفكره الفلسفي.

ولج الحبابي عالم الفلسفة من طريق معاناة طفولة مفعمة بحزن وأسى اليتم المبكر، وتراكم خيبات الأمل في عالم السياسة. لكنه عاد إلى السياسة مرة أخرى من طريق الفلسفة. وكانت تلك العودة بالأحرى بحثًا عن أطواق للنجاة

---

(20) في هذا الصدد انظر: عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978)، ص 7، ومحمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1982)، ص 274.

لبعث الأمل وتجديده، أكثر مما كانت انخراطًا في صراع سياسي محدد المعالم. فالحبابي مارس التفكير الفلسفي، كما يقول، لأنه لم يجد منه بديلًا يطمئن إليه ويهب لحياته معنى، واعتبره تعاقدًا مع الحياة. كانت الفلسفة بالنسبة إليه مجالًا لمقاومة القلق في الزمان من خلال تبنٍّ نقدي لمجموعة من مواقف الفلسفة النظرية في فرنسا الأربعينيات والخمسينيات، وتطعيمها برؤى والتزامات ذات طابع أخلاقي وحوافز نهضوية. وهذا الضرب الميتافيزيقي من المقاومة هو الذي يكمن وراء توتره الدائم نحو التجاوز والتعالي و«التحرر» والبحث الدؤوب عن انفراجات وفضاءات جديدة للأمل، حتى لو ظل ذلك الأمل مرتهنًا بغدٍ أفضل لا يحين، أو «بغدية» طوباوية لا تتحقق أبدًا.

حاصل القول، إن مشروع الفكر الفلسفي عند الحبابي في جميع مراحله مشروع مولود من رحم الحزن ومشاعر التوتر والقلق. لكن من متلازماته أيضًا أن يظل متفائلًا ومفتوحًا على الأمل، وبالتالي، قابلًا للتغيير على الدوام. في مستهل هذا المشروع كانت «الشخصانية الواقعية»، بمنزلة رؤية فلسفية بعيون مثقف مغربي مزدوج اللغة، عاش تجربة الاستعمار الفرنسي لبلاده، وعانى الشعور بالدونية الذي أحدثته تلك التجربة، داخل الوطن وخارجه.

أُريد لتلك الفلسفة آنذاك أن تنير السبيل إلى «التحرر» المعنوي والفلسفي في الأساس، الذي سيسلكه «الكائن» المستعمَر ليتحول إلى «الشخص» في طريق التحرر، ثم يرتقي إلى «الإنسان» المتحرر أخيرًا. لكن مع أفول نجم الاستعمار التقليدي وبزوغ عهد الاستعمار الجديد، باتت هذه الفلسفة متجاوزة في نظر صاحبها نفسه. فإذا كانت الصدمات التي عاناها الفيلسوف وخيبات الأمل المتراكمة وجدلية الأزمات قد أضفت صبغة خاصة على الشخصانية الواقعية في بدايتها، فها هي تعمل على تحويلها في مطالع الثمانينيات إلى الغدية[21].

«الغدية» في كلمة وجيزة، هي المشروع الفلسفي للحبابي وقد أدرك أوجه ونهايته، وبدأ في نسج تأملاته الأخيرة في شأن زمن الغد الغائب... فيه يفكر في

(21) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 182 و232-233.

تباشير الغد الذي لم يولد استنادًا إلى تصورات معينة، عن مشكلات وقضايا وطنه والعالم الثالث، في زمن المواجهة مع الاستعمار الجديد. غير أن لهذا التفكير ميزة لا تخطئها الأعين: إنه لا ينطلق من تحليل ملموس ومن رؤية تنموية اقتصادية وثقافية للمستقبل، تعتمد على نتائج بحوث ودراسات علمية ذات صدقية للواقع المنظر له، بل من موقف يبدو أن همه الوحيد هو أن يبدو معاصرًا ونهضويًا ومناضلًا... وكفى.

ستؤول «الغدية» في النهاية إلى خطاب فلسفي نظري، مشدودة أنظاره إلى المستقبل، باعتباره الزمن الغائب المفضل لدى الحبابي كونه حاملًا دائمًا بالحظوظ وبالوعود؛ خطاب يبدو كأنه ألقي على عواهنه وصيغ في شكل نداءات وبيانات عامة، تغلب عليها نبرة التحسر والأمل. الأمر يتعلق إذًا بخطاب فلسفي ذي بنية اتهامية، يحمّل الغرب حالة التخلف والتمزق الذي يعيشه العرب والعالم الثالث، ويريد أن يكون في مستوى طموحات الثالثيين، بل وناطقًا باسم معسكر المنبوذين في الأرض... أما المثل الأعلى الذي يطمح إليه في نهاية الأمر فليس أقل من «توحيد الشعوب الثالثية في فيدرالية أو غيرها؛ وتكوين نواة داخل العالم الثالث قادرة على نقد النماذج الغربية وصنع نماذج بديلة»[22].

اليوم، بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على ظهور مشروع «الفلسفة الغدية»، وأكثر من عشرين عامًا على رحيل صاحبه، يبدو لنا هذا المشروع كأنه طوباوية جديدة معاصرة، بالمعنى الأكثر رواجا للكلمة: أي إنه مشروع فلسفي يعطي لنفسه أبعادًا شمولية وكونية، في حين أن زاده الأثير يبقى هو الأماني والخيال... مشروع يبدو ألا حظ له في التحقق على أرض الواقع في زمن رديء ومغاير، تضبط ساعاته ودقائقه العولمة الجارفة وتكنولوجيات المعلومات والاتصال الجديدة، وحرب الثقافات والهويات الوطنية في أشكالها المعاصرة.

من المؤكد أن الحبابي لم يعاين هذا الزمن عن كثب، وبالتالي لم يتكهن به في كتاباته، حيث بقي خطابه النقدي لعالم اليوم محصورًا في حدود ما كان يسميه

---

(22) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 182.

«دوخة حضارة التصنيع»[23]. والمأثور عن الفكر الطوباوي عمومًا أنه فكر محلق في فضاءات التمني وما يجب أن يكون. إنه يهتم بكل شيء تقريبًا، ما عدا الوسائل العملية الضرورية لتحقيق مراميه وأهدافه المنشودة. غير أن «طوباوية» الحبابي على أي حال شاعرية ومتحضرة، تحضن بعفوية آمالًا إنسانية نبيلة، ولها بالتأكيد نيات استنهاضية لا غبار عليها.

هكذا تظل «الغدية» في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي الورقة الأخيرة لرد الاعتبار لفكر مسكون دائمًا بهاجسي القلق والتوتر، ما فتئ الواقع والحوادث يصدمانه ويخيبان آماله، ويؤكدان تجاوزهما له. إنها محاولة فلسفية جديدة لإضفاء طابع الاهتمام والالتصاق بمشكلات وقضايا مستقبل العالم الثالث المتفاقمة، محاولة لجعل الحياة الحاضرة محتملة قدر الإمكان.

إنها «إبداع فلسفي» يماثل لعبة لنسيان الحاضر والاستعداد للتلاؤم مع المقبل من مشكلات المستقبل، وتأكيد الأمل الكبير في قيام غد أفضل على الرغم من كل شيء. إنها نتاج وجدان مرهف أنهكه الحرمان والحزن العميق منذ صباه وصدمه عالم السياسة الغريب... فغدا متلونًا بأحوال نفسية قلقة ومتقلبة، الأمر الذي ملأ مفاهيم هذه الفلسفة بشحنات عاطفية تحول معها الممكن إلى واقعي والحلم إلى حقيقة.

الآن، إذا بدا لبعضنا أن التوتر المزمن في الفكر الفلسفي عند الحبابي بين القلق والتطلع الدائم إلى تجديد التفاؤل في الفكر، ليس جليًا ولا متواترًا بالقدر الذي يسمح باعتباره ثابتًا ناظمًا لهذا الفكر، فربما كان من اليسير تبين ذلك في أدب الفيلسوف وشعره. وكان قدر الحبابي، كما هو معروف، أن يكون فيلسوفًا وشاعرًا رقيق الإحساس في الوقت ذاته. وكما يبدو، فإن الشعر كان أقرب أجناس الكتابة الأدبية إلى نفسه، بل متنفسه الرحب الذي يتيح له إمكانات التعبير عما يظل مستعصيًا على الأسلوب الفلسفي المجرد. وهذه نماذج من عناوين دواوينه الشعرية المكتوبة بالأساس بالفرنسية، وهي في السياق الذي اهتمت به دراستنا موحية جدًا: **أغاني الأمل؛ بؤس وضياء؛ الرجاء والموت؛ موت وردة؛ يتيم تحت الصفر؛ الأمل المتشرد.**

---

(23) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 183.

المراجع

1 - العربية

كتب

بدوي، عبد الرحمن. **سيرة حياتي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000. 2 مج.

الجابري، محمد عابد. **حفريات في الذاكرة: من بعيد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

______. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1982.

الجر، خليل [وآخ.]. **الفكر الفلسفي في مائة سنة**. أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، 1962. (سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة 39)

الحبابي، فاطمة الجامعي [وآخ.]. **مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي الأدبية والفلسفية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986.

الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلامية**. القاهرة: دار المعارف، 1969. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

______. **عالم الغد: العالم الثالث يتهم: مدخل إلى الغدية**. نقلته عن الفرنسية فاطمة الجامعي الحبابي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

______. **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**. القاهرة: دار المعارف، 1990. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

______. **مفكرو الإسلام**. ترجمة بتصرف لفصول من كتاب للمستشرق الفرنسي كرا دي فو (1867-1953). الرباط: مطبعة الأمنية، 1945.

______. من الحريات إلى التحرر. القاهرة: دار المعارف، 1972. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

______. من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية: الجزء الأول. القاهرة: دار المعارف، 1962. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

______. من المنغلق إلى المنفتح: عشرون حديثًا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية. ترجمه عن الفرنسية محمد برادة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1971.

______. ورقات عن فلسفات إسلامية. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988. (سلسلة المعرفة الفلسفية)

حميش، بنسالم. معهم حيث هم. الدار البيضاء: بيت الحكمة، 1988.

شحلان، أحمد [وآخ.]. دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث.... بيروت: دار التنوير، 1985.

عبد اللطيف، كمال. أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003.

العروي، عبد الله. أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978.

الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 23)

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

في الثقافة والفلسفة: دراسات مهداة للأستاذ أحمد السطاتي. تنسيق سالم يفوت. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 74)

محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال. الجزء الثاني: الفيلسوف. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991.

وقيدي، محمد. حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة. الدار البيضاء: دار توبقال، 1985. (المعرفة الفلسفية)

دوريات

«محمد عزيز الحبابي: الحرية والإبداع، مسار كاتب فيلسوف.» مجلة آفاق: العدد 312، 1993.

المصباحي، محمد. «الحبابي، ذلك المفكر الباحث عن الأسئلة والأسماء.» مجلة آفاق: العدد 312، 1993.

[ملف: محمد عزيز الحبابي، فقيد الفلسفة والأدب]. المجلة الفلسفية العربية: العدد 4، آذار/ مارس 1996.

2- الأجنبية

Books

Lahbabi, Mohamed Aziz. *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste.* Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Presses universitaires de France, 1954.

Merrouni, Mekki. *Le Collège musulman de Fès (1914-1956).* Montréal: Université de Montréal, faculté des sciences de l'éducation, 1983.

Nietzsche, Friedrich. *Par-delà le bien et le mal.* Paris: Gallimard, 1963. (Littérature générale)

الفصل الثاني

في فلسفة محمد عزيز الحبابي
الشخصانية والغدية

محمد الشيخ

مصير غريب هذا الذي تلقاه فلسفة الحبابي في العالم العربي. إذ تكاد تصير نسيًا منسيًا. فهذا الرجل الذي قال عن أحد كتبه المفكر الإبيستمولوجي غاستون باشلار: «إنه كتاب ممتع، فيه إيمان بالفلسفة ... فنحن في حاجة إلى الكثير من أمثاله»[1]؛ والذي كتب عنه أستاذ الفلسفة السويسري أندريه فوالك في مجلة اللاهوت والفلسفة: «إن رسالة هذا الفيلسوف العربي تستحق أن ينتبه لها الشرق والغرب لما فيها من أصالة وعمق»[2]؛ والذي كتب الفيلسوف الفرنسي موريس دي غانديياك تعليقًا على كتابه أحرية أم تحرر؟ «حررنا هذه الصفحات لنعبر عما نكن من تقدير لمؤلف «أحرية أم تحرر؟» ولكل ما ننتظر من جهوده الفكرية»[3]؛ والذي قال عنه الفيلسوف الفرنسي بيير - مكسيم شول: «يوجد في مجهود الحبابي، في أصله كما في اتجاهه، ما من شأنه أن يستحثنا على التعاطف معه». فهذه شهادات قلّما اجتمعت لفيلسوف عربي معاصر، يلقى من العرب ما يلقاه من نسيان.

لن نخوض في حيثيات هذا النسيان ودواعيه. فنحن نعرف أننا أمة ما عاد يكفي أن يقال فينا: «يكون الواحد بيننا فلا نلقي إليه بالًا، فإذا ما مات قالوا: كان فلان!، وإنما ما عدنا حتى نتذكر هذا 'الفلان' بعد موته».

لقائل أن يقول: لربما يعود السبب في هذا «التناسي» شبه المجمع عليه إلى ما اعترى فكر الرجل من شبه «نضوب» و«فتور» في أيامه الأخيرة. لكن الرجل لم ينكر أن جهده الفلسفي الأول كان الأوفى والأوفر. إذ لما التمس منه بنسالم حميش الإقرار بأن الجهد النظري في كتابه اللاحق عن كتبه الأولى الأساسية،

---

(1) انظر مقدمة كتاب: محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 5.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 6.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 6.

أقرّ بأن كتاب من الكائن إلى الشخص كان الأطروحة الرئيسة التي قدمها في السوربون لنيل الدكتوراه، وأن الأطروحات في هذا المستوى تتحلى بالجدية، وحُرّر في زمان ممتد يمكّن الباحث من التعمق، وأن نظير هذه الأطروحات تتميز بكونها النتاج الأساس في حياة الباحث، وأن كل ما يأتي بعده يُبنى عليها[4]. لذا فإن هذه الشبهة إن عُدت حجة فثمة ما ينقضها، إذ إن الفلسفات العربية المعاصرة كلها تعاني النسيان، بدءًا بـ «رحمانية» زكي الأرسوزي إلى «وجودية» عبد الرحمن بدوي، مرورًا بـ «جوانية» عثمان أمين و«وضعانية» زكي نجيب محمود و«شخصانية» رينيه حبشي... إلخ. وأظن أن ما ينتظر الفلسفات العربية التي يكتبها فلاسفة عرب أحياء اليوم ستلقى مصيرًا لا يختلف كثيرًا عما لاقته شقيقاتها الكبرى.

إن فلسفة الحبابي - التي اختار لها اسم «الشخصانية الواقعية» و«الشخصانية الإسلامية» كي نسميها بأحب الأسماء إلى قلب صاحبها - هي أولًا وقبل أي شيء ضرب من «الأنطولوجيا الاجتماعية»، أي جنس من النظر في صلة الأنا بالغير وعلاقة الذات بالمجتمع، وذلك حتى قبل أن يظهر مبحث «الأنطولوجيا الاجتماعية» ويستقر. وعلى أساس هذا النظر في صلة الشخص بالمجتمع نهضت أنظار الحبابي الأخرى كلها. فلأنطولوجيا الحبابي الاجتماعية تفريعات وامتدادات في مباحث فلسفية أخرى تتنزل منها منزلة الفروع من الأصل. فهي فلسفة في القيم، ولا سيما قيمتي الكرامة والحرية، وفلسفة في الثقافة والحضارة، بل وفلسفة في التقانة.

بداية كانت مغامرة الحبابي الفكرية في فرنسا، في النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي (1946-1950)، أسفرت عن أطروحتين: كبرى **من الكائن إلى الشخص** (1954)، وصغرى **أحرية أم تحرر؟** (1956). وكانت الفلسفة الشائعة في فرنسا آنذاك؛ الوجوديات بلويناتها المختلف والعبثيات بصورها المختلفة.

---

(4) محمد عزيز الحبابي في حوار مع بنسالم حميش في كتاب معهم حيث هم، أعيد نشره في: محمد عزيز الحبابي، **الإنسان والأعمال. الجزء الثاني: الفيلسوف** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991)، ص 239.

وكان النقاش في صالونات فرنسا الثقافية المعروفة يدور على مسرحية سارتر **جلسة مغلقة**، ورواية ألبير كامو **الطاعون**، وكانت مأساة هيروشيما لا تزال عالقة في الأذهان، شأنها شأن «أوشفيتز»، معسكر الاعتقال النازي الرهيب، وهمجية الحرب في الهند الصينية (فيتنام)، وكان الإقبال على عبثية كافكا في **المحاكمة**، وعلى كتاب آرثر كوستلر **الصفر واللامنتهي**، شديدًا.

حفّزت هذه الأجواء التراجيدية العبثية القائمة على المثالية والتشاؤمية والتجريدية، الباعثة على «الاشمئزاز» و«الغثيان» و«القرف»، الشاب الفيلسوف المقبل من العالم الثالث على التساؤل: «كيف يمكن التموضع في مناخ كهذا، بالنسبة لثالثي أجنبي، محطم القدرة، عانى الذل فحل بفرنسا بحثًا عن أفق لتطلعاته وآماله، وأمل كل الشعوب المضطهدة؟»[5]. ففي حال كهذه يحدث أن «يشكل الإنسان على الإنسان»، بحسب عبارة أبي حيان التوحيدي البديعة، فيعاود طرح السؤال الذي تعتني به الأنثروبولوجيا الفلسفية: من يكون الإنسان؟

الإنسان مدفوع دومًا إلى معرفة «من هو». ومن شأن تساؤلاته الدائمة هذه أن تعزز لديه قناعة بأنه ما كان هو بالكائن الجامد (الكائن الخام)، وأنه إنما يتميز بماهية ترفعه فوق درجة الكائن الخام الفظ هذا، وتجعل من المستحيل تشييئ وجوده[6]. وهذا «الارتفاع» وتلك «الرفعة» هي ما يطلق عليه الحبابي «التشخصن». فأن يوجد الإنسان معناه أن يكتسب المقدرة على التشخصن، أي أن يستحيل هو «شخصًا»، وإلا ما كان على شيء[7].

أعاد الحبابي طرح المسألة مع هاملت بطل شكسبير: «أن يكون المرء أو لا يكون: تلك هي المسألة»، لكنه عقّب على هذا القول بالتساؤل: وددنا لو أن هاملت قال: «تلك مسألة من بين مسائل أخرى». أن يكون الإنسان، فهذا أمر حسن، لكن:

---

(5) محمد عزيز الحبابي، «بنيات غدوية: فلسفة في مستوى طموح الثالثيين،» في: محمد عزيز الحبابي، **الإنسان والأعمال**، ص 166.

(6) Mohamed Aziz Lahbabi, *La Crise des valeurs*, traduit de l'arabe par Ahmed Sbai, Cahiers demainistes. Premier cahier (Paris: Publisud; Rabat: Okad, 1987), p. 81.

(7) المصدر نفسه، ص 91.

أن يكون ماذا؟ أو ماذا يكون؟ ذلك أن من شأن كل كائن بشري ألا يكتفي بأن يكون على نحو ما يكون عليه هذا الكاغد أو تلك البطيخة أو تلك القملة[8]، مجرد كائن أو «كائن خام»، أي «كائن» بلغة الحبابي. إنما شأن الإنسان أكبر من هذا: شأنه أنه الكائن الذي «يتشخصن»؛ أي لا يبقى هو «شيئًا» إنما يصير «شخصًا». وأكثر من هذا، لا يبقى هو «شيئًا» بين «أشياء»، إنما يصير «شخصًا» بين «أشخاص»، فلا «شخص» يكون إلا بين «أشخاص». أنكى من هذا بالنسبة إلى الإنسان، إما «التشخصن» – من الصيرورة «شخصًا» – أو التعدم – من الصيرورة «عدمًا»[9]. ومعنى ذلك، أن وجودي باعتباري كائنًا بشريًا، إنما معناه أنني «كرامة»، وأنني أعي ذلك، وأن الآخرين يقرون لي بذلك ويقرون لي بوصفي كذلك[10].

ما معنى «الكرامة» عند الحبابي؟

يحدد الحبابي «الكرامة» من الناحيتين السلبية والإيجابية. فمن الناحية السلبية، لا تعني «الكرامة» احترام المرء لنفسه، ولا تطوير الإنسان شخصه الخاص تطويرًا نرجسيًا. إنما معنى «الكرامة»، من الناحية الإيجابية، بلوغ الإنسان كرامة نفسه من خلال احترام كرامة غيره. فإذا حق أن من شأن الإنسان أن يود نفسه، إلا أنه يحق أيضا أنه يودها بود يشمل البشرية جمعاء دونما اعتبار للعرق أو شوفينية أو إثنية خاصة أو ثقافية أو دينية... إلخ[11].

ما معنى «التشخصن» عند الحبابي؟

يقصد الحبابي بـ«تشخصن» الإنسان – ومن هنا اشتقاق مفهوم «الشخصانية» – أن يتحرر من كونه «كائنًا خامًا» (مادة أولية)، بأن يصير كائنًا متحركًا يعي انتمائه إلى مجتمع من الكائنات الحية الواعية[12].

---

(8) Lahbabi, *La Crise*, p. 92.

(9) المصدر نفسه، ص 92.

(10) المصدر نفسه، ص 93.

(11) المصدر نفسه، ص 93.

(12) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 11.

إذًا، في رأي الحبابي، ثمة نقلتان للكائن البشري: نقلة أولى من «الكائن» إلى «الشخص»، ونقلة ثانية من «الشخص» إلى «الإنسان». النقلة الأولى من كائن «معطى» و«موهوب» إلى كائن «مبني» و«مكسوب»، والنقلة الثانية من «مكسوب» إلى «أفق». وأما النقلة الأولى فإلى «الشخصانية»، وأما النقلة الثانية فإلى «الإنسانية». تلك هي النزعة الإنسانية التي يسميها الحبابي «الإنسانية الشاملة» أو «الإنسانية الجديدة»، مع دلالته بالإنسانية على المذهب الإنسي. وما المذهب الشخصاني عنده إلا خطوة أولى أساسية نحو المذهب الإنساني، وما الشخصانية إلا مرحلة موقتة؛ مسار نحو الإنسانية الشاملة[13].

ثمة إذًا، «الكائن الخام» وهو الإنسان بوسمه معطى، وهو يحل في هذا العالم «فيلتقطه» المجتمع التقاطًا. وفي عملية الالتقاط هذه يحدث «التشخصن» الذي هو انتقال من حال «الكائن» إلى حال «الشخص». وهو انتقال لا يتم مرة واحدة، وإنما يحدث مرارًا على أطوار. فـ«التشخصن» عملية تمتد على مدى الحياة، وهي عملية تستأنف على وجه الدوام بلا انقطاع، وما من انقطاع إلا هو نكوص إلى حال «الكائن الخام». وثمة «الإنسان»، وهو «أفق» يسعى إليه «الشخص» السعِي.

علينا ألا نحسب أن «الشخصية» هي «الشخص». إذ ثمة فارق دقيق خفي بين «الشخصية» و«الشخص». فـ «الشخصية» متعددة و«الشخص» واحد. والإنسان يتطور أطوارًا في شخصيات يتقنع بهذه ويتلفع بأخرى، وقد يجمع في «شخصه» الواحد بين «شخصيات» عدة، وقد يعارض في «شخصيته» بين «شخصية» وأخرى. إنما «الشخصية» هي «مختلف أنماط كينونة الشخص»، بحسب عبارة الطاهر واعزيز. لكن «الشخص» هو «جماع» هذه «الشخصيات»، كما هو «مؤتلفها» و«مجلاها». فجماع أو حزمة «شخصيات» أي «فرد» هي ما يكون «شخصه»، أو قل «ذاته»[14]. وكأننا بالشخص حركة؛ أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تتجاذب في داخله فتضاعف

---

(13) Mohamed Aziz Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, 4ème éd. (Paris: Publisud, Rabat: Okad, 1987), pp. 203-204.

(14) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 11.

كثافته. إنما الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية[15].

من «الكائن» إلى «الإنسان» انتقال من «المعطى» إلى «المكتسب»، ومن «الموهوب» إلى «المطلوب»: «الإنسان إذن هو الشيء المتابع والملاحق حقًا، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنا، والغاية القصوى للإمكانات التي يحتويها»[16]. إنما شأن «الإنسان» أنه يكمن في ما وراء «الشخص» أفقًا له: «هناك من وراء الشخص، ذي الوجود الحالي، الإنسان الذي يتوق هذا الشخص إلى تحقيقه»[17]. ليس الكائن شخصًا، إنما يصير شخصًا. ولا يكون الكائن أبدًا كائنًا بشريًا إلا إذا أحبل بالشخص[18]. إنما يكون كائنًا خامًا، لا كائنًا إنسانيًا. لكن الكائن هو الشرط الحتمي للشخص. وإجمالًا حد الشخص أنه: «الفرد الواعي بوجوده المادي والوجداني والتاريخي: إنه أفعال لا معطيات»[19]. شأننا أننا نكون – معشر البشر – طبيعيين؛ أي إن كينونتنا فطرية لا مكتسبة، موهوبة لا مكسوبة، إذ الكائن معطى خام. لكن الشأن فينا أننا نصير «أشخاصًا» ... إنما الشخص صيرورة، وإنما الكائن «زيلولة»[20].

إجمالًا يكون الفرد «الكائن»، ثم يصير «الشخص»، ثم يستحيل «الإنسان». وتقوم أنطولوجيا الحبابي هذه على أساس أنثروبولوجيا فلسفية؛ أي على أساس نظر في الإنسان وما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى.

لكن بِمَ يتميز الإنسان عن الحيوان عند الحبابي ؟

كثيرة هي الفروق التي يجدها الحبابي بين الإنسان والحيوان. فمن جهة أولى، الإنسان كائن متعدد الأبعاد، على العكس من الحيوان الذي له بعد واحد.

---

(15) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 18-19.

(16) المصدر نفسه، ص 15.

(17) المصدر نفسه، ص 21.

(18) المصدر نفسه، ص 15.

(19) المصدر نفسه، ص 48.

(20) المقصود إلى زوال. (م).

ومن جهة ثانية، لا يمكن أن يختار الحيوان الموت من أجل «فكرة» أو «قيمة» أو «قضية عاطفية». ومن جهة ثالثة، لا وجود لبعد تاريخي عند الحيوان: لا ذاكرة له عن ماضيه، ولا استشراف له لمستقبله، إنما هو حبيس آنه وسجين حاضره ومعتقل لحظته. فلا يتجاوز بذلك معطيات وضعه القائم. وفي هذا الصدد يقول الحبابي: «الجنس البشري وحده يصنع التاريخ؛ لأنه يسهم، يشعر أنه يسهم، في حياة مجتمعه»[21]. ومن ثم، فـ «الحيوان لا يصنع التاريخ؛ لأنه لا يصنع ذاته، كما لا يصنع ذاته؛ لأنه لا يصنع التاريخ: 'فمساهمته' في التاريخ مجانية لا واعية»[22].

الحق أن هذا التفريق يقوم على فلسفة في الزمن ارتضى لها الحبابي اسم «الحينونة». وبناها على فكرة أن الإنسان إنما يحيى في «البين»، أي بين تداخل الأزمنة. فالماضي الذي في صدد المضي ما يفتأ يمضي، والحاضر ها هو في صدد «المضي الآن»، أما المستقبل فيعني أن ما كان هو الحاضر فإنه ما يفتأ يتهيأ كي يحضر. وهذه الأزمنة كلها تنم عن تعالق ما يسبق بما يلحق. لذا فلا وجود لماضٍ صرف، ولا لحاضر محضٍ، ولا لمستقبل بحتٍ. فالماضي انسال بعد أن كان لحظات حاضرة، فاستحال إلى لحظات موت، ومع ذلك تبقى هذه اللحظات حاضرة في تلاقي الماضي والحاضر. أما المستقبل، فإن نمط وجوده يقوم على أسبقية الماهية على الوجود: إنه توق نحو ما سيحدث، وطموح نحو مشروعات وآمال[23].

على أساس فلسفة الزمن هذه تقوم فلسفة في التاريخ تعدّ الإنسان في الأساس كائنًا تاريخيًا. وغالبًا ما تحدث الحبابي عن الإنسان بوسمه «هذا الكائن الذي يعيش - في - التاريخ، ويجعل من أناه تاريخًا... فالوجود الإنساني لا يكون وجودًا إلا في حينونة دائمة التفتح، لأن الكينونة المنغلقة أبدًا ليست وجودًا»[24]. ومن هناك ساغ للحبابي القول الجامع: «إن الإنسان كائن بشري يتحدد بأبعاد تاريخية - مجتمعية»[25].

---

(21) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 11.

(22) الحبابي، من الحريات، ص 192.

(23) Lahbabi, *La Crise*, p. 80.

(24) الحبابي، من الحريات، ص 11.

(25) المصدر نفسه، ص 90.

أما الحيوان الذي يجهل الحق والباطل، فإنه لا يستطيع أن يختار. ومن ثم انبرأ سلوكه من الاحتكام إلى مفاهيم شأن «المسؤولية» و«الخطأ» و«العقاب» و«الجزاء» و«الشر» و«الخير»، مثلما كان عاجزًا عن إبداء أحاسيس نظير «الإحساس بالندم»، مثلًا، أو «إبداء التوبة» عن الخطأ بعد أن يكون قد أتى فعلًا مذمومًا. على أن هذا لا يعني بتاتًا قطيعة مطلقة بين مملكة الإنسان ومملكة الحيوان والنبات، إذ إن للإنسان أيضًا «حياة نباتية»، توازيها وتوازنها «حياة روحية».

غير أن الحبابي يلاحظ أن هذا التوازن بين الحياتين سائر اليوم إلى الاختلال لمصلحة الجانب الشهوي و«النباتي» من حياة الإنسان المعاصر، وأن «الحيوانية» في الإنسان سائرة إلى التقدم على الروحانية، وأن الانشغالات المباشرة أمست تسد الباب على «الأنا» كي يتجاوز «إنيته» ويقترب من «إنيات» الأغيار، وأن التاريخية أصبحت مسجونة في ما هو كائن بدلًا من أن تتوجه نحو ما ينبغي أن يكون. وإجمالًا، ما عاد ثمة توق للإنسانية إلى مشروع إنسانية أفضل. إذ أضحت للحياة النباتية الأولى سطوة وسلطانًا على البشرية، حتى أنها نسيت ما الخير من أجل الخير وما الفعل غير المغرض، وما الفعل الطيب الخير... انتهى الإنسان إلى أن نسي ما يميزه عن الحيوان: تضحيته من أجل القضايا النبيلة، وسعيه نحو تحقيق القيم المتعالية من خير وجمال وكمال... إلخ[26].

يستدل من هذا أن فلسفة الحبابي لم تكن تفكيرًا مجردًا في الإنسان مأخوذًا خارج شروطه التاريخية ومكتنفاته الاجتماعية، إنما هي تفكير في الشرط الإنساني: الشرط المطلق للإنسان من حيث ما هو إنسان، وشرطه النسبي من حيث أنه يحيا في زمان.

من جهة أولى، ما فتئ الحبابي يذكرنا بحقيقة الشرط الإنساني المطلق، وهو شرط يتمثل في اجتماعية الإنسان. إنما «الأنا» عنده كائن مجتمعي بامتياز وبلا مدافعة. لذا يقول: «أنا جزء من نحن في العالم»[27]. ويقول أيضًا: «إني كائن في

---

(26) Lahbabi, *La Crise*, p. 57.

(27) الحبابي، من الحريات، ص 219.

ذاتي أستكمل كينونتي بالآخرين ... إني أنا، ولكن أنا «بـ» ومع الآخرين في عالم ذي أبعاد: روحية ومادية وفكرية»[28]. كلا، الإنسان ليس كائنًا فردًا منعزلًا، وإنما سعي دائم نحو «الغير» بغاية أن يثبت ذاته ويكمل نفسه؛ وذلك بصرف النظر عن إيمان الغير ومعتقداته[29]. وعبر الحبابي عن «أنطولوجيا الوجود المعي» هذه في كتابه من الكائن إلى الشخص بلفظ «المعية»: التفاعل موصل بين الجماعة والفرد، من دون أسبقية هذه على ذاك أو العكس. إذ لا جماعة من دون أفراد وعين (أي أشخاص)، ولا فرد من دون جماعة تؤَنسِنه. فالتواصل بين الفرد والآخرين، داخل إطار تاريخي وجغرافي، من الأبعاد العميقة للشخص[30]. ويضيف الحبابي ملخصًا أفكاره الواردة في كتاب من الكائن إلى الشخص: «لا بد أن نعتبر المعية قاعدة للتشخصن: الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته ألفة وتواصل»، وإلا كان هو «كينونة متحجرة» متشيّئة لا تتأنسَن[31].

هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فكثيرًا ما يتردد لفظ «الشروط» و«الظروف» على لسان الحبابي، لكنها ما كانت مطلق «الظروف» ولا مهمل الشروط، وإنما تعلق الأمر عنده بـ «شرط الإنسان في العالم الحديث»[32]. وهذه عنده بالأولى شروط أو «ظروف» أو حيثيات «يرثى لها». وبلغت من الاستفحال أن «أمسى الإنسان [الحديث] يخجل أن يكون ينتمي إلى جنس الإنسان». إذ ما عاد إنسانًا بين الناس ذاك الذي أمسى يُترَك كي يلقى مصيره المبتئس، يموت جوعًا ومرضًا ولا مبالاة وأمية[33]. وسيق هذا الإنسان سوقًا إلى بيع ما يشكل ماهيته من حيث ما هو شخص: كرامته وذمته. وذاك هو ما يسميه الحبابي «نزع الإنسانية عن الإنسان» و«انتزاع ما

---

(28) الحبابي، من الحريات، ص 11.

(29) Lahbabi, *La Crise*, p. 81.

(30) الحبابي، من الحريات، ص 47-48.

(31) المصدر نفسه، ص 48.

(32) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 18.

(33) المصدر نفسه، ص 31.

هو إنساني في الإنسان»[34]. لذا غالبًا ما وصف الحبابي الوضع الحداثي للإنسان بأنه «وضع فظيع»[35] و«وضع مأساوي»[36]. إنما الغير ههنا غير كوني. فالكائن البشري، في الأساس، «كائن جماعي»[37]، أو بعبارة أخرى «كائن معشري» [ليس كائنًا جماهيريًا أو إنسان جمهرة][38]، أو قل: «نحن جماعيون»[39]. إنما الإنسان «حوار دائم»، لكنه ليس حوارًا بينه وبين نفسه (ما هو نجوى)، إنما شأن الـ «أنا» أنها تُصنع في الـ «نحن» وعبر الـ «نحن» في عالم دائم التغير[40]. على أن هذا لا يعني نزع كل ذاتية عن الإنسان، إنما طبيعة الإنسان ذاتية واجتماعية معًا. فالإنسان يحيا «حياته» التي هي في الوقت عينه حياة مع وعبر وبفضل الأغيار، ومصيره الفردي يبقى مرتبطًا بمصير الجميع موصولًا به[41]. وإجمالًا، يرفض الحبابي نزعة الإنسان الانعزالية، كما يرفض نزعته الاحتشادية: «إننا نعيش دائمًا مهددين بخطرين: خطر التحول إلى إنسان جمهرة، وخطر الانغماس في الانعزالية منطوين على الذات»[42].

بيد أن الإنسان يبقى، على الرغم من هذا كله، سرًا مكنوزًا. إذ لا تستغرق الجوانب البُدّية من وجوده كل وجوده، ولا تستوفيها بالتمام والكمال. إنما الإنسان سر مكنون محفوظ مليء بالأسرار، وهو يسعى دومًا إلى إكمال وجوده وتحسينه بتجاوز ما هو كائنه إلى مشروع الوجود الذي يصنعه بنفسه. إنما الإنسان أمل دينامي، وأمل مثال، وأمل حضور دائم[43].

السبب في ما آل إليه الشرط الإنساني في عهد الحداثة أننا، من جهة أولى، أمسينا نحيا، بحسب الحبابي، في عهد إضفاء القداسة على جوانب الأمور الكمية

---

(34) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 63.

(35) المصدر نفسه، ص 32.

(36) المصدر نفسه، ص 47.

(37) المصدر نفسه، ص 63.

(38) الحبابي، من الحريات، ص 220.

(39) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 204.

(40) المصدر نفسه، ص 205.

(41) Lahbabi, *La Crise*, p. 80.

(42) الحبابي، من الحريات، ص 220.

(43) Lahbabi, *La Crise*, p. 81.

وذات المردودية، تحت يافطة النفعية الأشد. وقد دفع ذلك الإنسان إلى الإحساس بالتفاهة والملالة والخواء والفراغ الذي استبد بالمجتمع[44]. وحدث أن كان من آثار ذلك لجوء الإنسان الحديث إلى الكحول والعنف والقمار والجنس والمخدرات، وانتابه العدم والضيق واعتراه البرم والقرف.

إجمالًا، استحال الإنسان الحديث إلى فاوست الذي باع روحه إلى الشيطان لقاء الحصول على سطوات ومنافع عاجلة. وكان أن انتهى إلى ما انتهى إليه فاوست - بعد أن مُتِّعَ هو إلى حين - من الشعور بالوحدة والضيق بالوجود. لكن عند تناهي الشدة ربما تلوح بوادر الأمل التي يجدها الحبابي في تجربة الإيمان.

أولًا: فلسفة الحبابي من الناحية السلبية
فلسفة في نقد الحداثة وأزماتها

أعمل الحبابي لفظة «الأزمة»، مفردة وجمعًا، في توصيف زمننا، كما استشهد بمفكري الأزمة: ماركس ونيتشه وفرويد وهوسرل... إلخ، بل كثيرًا ما أعمل لفظة «الأزمة» بالجمع، فتحدث عن «أزمات الحداثة». وهي عنده أزمات متداخلة متعالقة يحكمها جدل أمره عجيب غريب، بل مارد جهنمي، لا يسمح للعقل بالتمييز فيها بين الإيجابي والسلبي. وإنما هو جدل تتصادم فيه الأنانيات والشوفينيات والنداءات المتناقضة إلى احترام «حقوق الإنسان»، الأمر الذي يدني من شأن الإنسانية ويبعدها عن القيم الكونية، بحيث تصير العقلانية والتعقيل أداة لمحاربة الحقيقة والواقع، وأداة لتحريف العقل عن مهمته الأولى[45].

أما معنى «الأزمة» عنده فهو «ذلك التمزق الذي يحدث في نمط وجود الموجودات. وهو عادة ما يحدث وقد رافقه تدهور في شروط/ ظروف العيش والوجود التي تنتقل من حال: خير/ عادي/ طبيعي، إلى حال شر/ غير عادي/ مصطنع»[46]؛ فالأزمة اضطراب ونزاع.

---

(44) Lahbabi, *La Crise*, p. 36.

(45) المصدر نفسه، ص 27.

(46) المصدر نفسه، ص 15.

على أن الأزمات لا بدع فيها، فهي ملازمة لتاريخ البشرية. ففي كل زمان شهدت البشرية أزمات، وخبرت صنوف الأزمات كلها، حتى أنه ندر وجود جيل من أجيال البشرية كان بمنأى ومبعد ومعزل عنها.

لكن ما ميز أزمات الربع الأخير من القرن العشرين عن سابقاتها هو اشتدادها. وهو اشتداد لم تشهد البشرية نظيرًا له، ولا هي شهدت له في ما تقدم مثيلًا. وفضلا عن اشتداد الأزمة، فإنها اتسعت آمادها اتساعا لا تتناهى أبعاده: بحيث أضحت الأزمات لا تضعن في بلد واحد، وإنما تترحل؛ أصبحت أزمات رحّالة. وعلاوة على ذلك، أمسى بالإمكان الحديث عن «تيار للأزمات الحديثة» بلغ من الشدة والقوة بحيث بات يجرف في طريقه كل شيء - البشر جميعًا - من غير توقف أو تلكؤ ... وجراء شدة الأزمات التي تعصف بالبشرية الحديثة فقدت هذه الإحساس بالأزمة، واستسلمت استسلامًا رواقيًا تحت مجاري الأزمات[47].

باتت الأزمات التي تعصف بالعالم الحديث مثل كهوف نيتشه، بحيث يفضي كل كهف إلى كهف خفي آخر، وكأن الإنسان الحديث أمسى أمام شبح يخفي أشباحًا أخرى، حتى ما عاد يعلم أي عدو يحارب. فالكوارث تتوارى بلا هدنة أو سكينة موقتة، والطريق الذي تسلكه البشرية معوج منحرف. وثمة «جدل إبليسي» يحكم تناسل الأزمات وإفضاء بعضها إلى بعض، بحيث تقذف كل أزمة بالإنسان الحديث إلى أزمة أخرى أشد منها وأقوى بأسًا[48]. ومن هنا يتكرر حديث الحبابي عن «حرج الإنسان الحديث»، وعن «إخفاق الإنسان الحديث»[49]: إن الإنسان الحديث في حرج من أمره يحيا في عالم تتناسل فيه الأزمات بعضها من بعض كالدمى الروسية، ويبقى العلم عاجزًا عن حلها[50]. فمعنى أن يوجد الإنسان في عصر الحداثة هذا الذي هو عصرنا، إنما هو أن يُفرض عليه أن يبقى على ما هو عليه؛ كائن قلق يعاني معاناة موصولة من صدمات متسلسلة وفجائع متصلة

---

(47) Lahbabi, *La Crise*, p. 17.

(48) المصدر نفسه، ص 37.

(49) المصدر نفسه، ص 20.

(50) المصدر نفسه، ص 43.

وأزمات متوالية[51]. هذه هي «إشكالية الحداثة» عنده: كيف نواجه جدل توالي الأزمات من دون السقوط بين قرني إحراج؟

لا شك عند الحبابي في أن حداثتنا إنما هي «حداثة تسبح في مرارة فراغ أخلاقي ووجداني»[52]. ومن ثم كانت حداثة أزمة، بل حداثة أزمات. فما سبب الأزمات التي تتوالى على المحدثين في «جدل جهنمي»؟ الأزمات كلها في جوف الحداثة، ذلك أن الحداثة ليست عنصرًا واحدًا، إنما هي ائتلاف عناصر. والحال أن هذه العناصر، إذا ما تُؤمل فيها، وُجدت شديدة التنازع في ما بينها، وأن أهم عنصر يهيمن عليها هي السرعة المدوخة التي تحوّل الإنسان إلى آلة لاهثة لا تعرف كيف تتوقف كي تتأمل نفسها.

على أنه ليس في الإمكان حصر هذه الأزمات، فإن الحبابي يكتفي بتوصيف أهمها: الأزمات التي يطلق عليها «الأزمات المفاتيح»[53]. وهي عنده ثلاث:

الأولى، الكذب النبيل أو الأنيق: ولا يتعلق الأمر هنا بالكذب العادي أو المعتاد بين الناس، وإنما يدور على الكذب الذي يمارسه أصحاب «السياسة السياسوية» بأناقة ولطف. ويتعلق الأمر بالتشويه الرسمي للحقيقة بالدعاية والديماغوجية والإخفاء العمد للحقيقة والمجاملة الدبلوماسية. ولا غرابة أنه حين تسود المضاربات الاقتصادية والدسائس السياسية تصبح القيم المعتبرة هي «الربح والوصولية؛ ومن ثم تعطى قيمة للكذب وتطرد القيم الأخلاقية لمصلحة النزعة النفعية والأنانية الحريصة والمصالح الدنيئة». هكذا صرنا نعيش في عالم من الكذب. وما حديث الغرب عن مساعدة العالم الثالث، وعن تشجيع الغرب للديمقراطية، ومساندة الغرب لتحرر الشعوب إلا ضروب من الكذب، وما حق الفيتو إلا كشف للكذب. لذلك لا يتردد الحبابي في التصريح: «حقيقة الأمر أن عالمنا اليوم محكوم بالكذب وبالنفاق. إذ بينما الأمم المتحدة تجتمع كي تتحدث عن السلم والأخوة، فإن الهوة تتسع أكثر فأكثر بين الدول الغنية والدول الفقيرة»[54].

---

(51) Lahbabi, *La Crise*, p. 91.

(52) المصدر نفسه، ص 27.

(53) المصدر نفسه، ص 18.

(54) المصدر نفسه، ص 20.

ما المفتقد هنا؟ إنها قيمة الحقيقة. ومهما تكن الأحوال، فإن الحقيقة تفرض ذاتها بسبب بدهيتها البينة. ذلك أن وعينا وهب المقدرة على اليقظة التي تبعدنا عن الخطأ وعن الزيف.

الثانية، الأنانية: وهي أثر من آثار الكذب. إذ تصبح الأنانية في إطار انحراف القيم هي المنشودة، فتسمى كياسة وتلطفًا وحذقًا وخبرة. وتتطور الأنانية كي تغدو رعاية مصلحة الوطن. مع أنه إن تفحصناها عن كثب وجدنا أنها محض شوفينية مختفية. وما الشوفينية؟ إنها التعصب لاعتقاد القوم[55].

الثالثة، المنافسة التدافعية: فرض مجتمع الاستهلاك الإنتاجية بوسمها ما يحكم العلاقات الفردية والجماعية، الأمر الذي ترتبت عليه أولوية الكمي على الكيفي، أكان في مضمار الفكر أو في ميدان العمل. وهكذا، فباسم الحرية الفردية، يُنافس الآخرون منافسة غير عادلة أو شريفة. علاوة على ذلك، فمن شأن منافسة غير منصفة كهذه أن تورث الفوضى، كما من شأن حرية متوحشة غير متحكم بها أن تخضع الأغلبية المعدمة لرحمة الأقليات ذات الامتيازات.

على أن نقد الحبابي للحداثة هو في الأساس نقد أخلاقي، لأن الحداثة تبرر ما يناقض العوائد والآيين والتقاليد والقيم الأخلاقية، وتسوّغ أفعالًا تأباها الأخلاق وتستشنعها الضمائر، وترسّخ في الإنسان القرف والعبث باسم التقدم والتحرر، متهمة كل ما ناهض أثرها بالرجعية والتخلف[56].

يخصص الحبابي في نقده الحداثة ولا يعمم. فنجده يشدد على استعمال مفهوم «العالم الحديث»، لا «عالمنا الحديث»، والسبب أن أهل «العالم الثالث» إنما «يبقون في العالم الحديث مهمشين خارج طور الحداثة». فالعالم الحديث ليس عالمهم هم، إنما وجدوا فيه الوجود، وما كانوا لينتموا إليه إلا بالظرف[57]. وكثيرًا ما تمنى أن يدخل الثالثيون في «حداثة جديدة» بعد أن يقوّموا «الحداثة

(55) Lahbabi, *La Crise*, p. 23.
(56) المصدر نفسه، ص 36.
(57) المصدر نفسه، ص 61.

الحالية»، حتى يصلحوا ما انعطب منها، شريطة أن يبقى هذا التقويم أمرًا ممكن التحقق[58].

ثانيًا: فلسفة الحبابي من الناحية الإيجابية

1- فلسفة في القيم

إن شخصانية الحبابي فلسفة في القيم، إذ طالما نظر في مسألة القيم من حيث معناها ومبناها وغايتها وطبيعتها ومجالها. والقيم عنده هي معيار وفيصل التفريق بين الخير والشر. إذ بفضلها نتمكن من التمييز بين ما ينبغي رفضه وتفاديه وما يلزم قبوله وتبنيه[59]. وإلا فمن غير القيم نتوه بين خيارات لا نستطيع الحسم فيها: بين المضار والمنافع، وبين ما يمكن أن يكتسي طابعًا كونيًا وما ينشأ عن نزوة خاصة؛ فالقيم «غايات» نتوخى تحقيقها، و«مرجعيات» نلجأ إلى طلب تحكيمها عندما نحكم على أفعال وحوادث. وما دور القيم إلا الحفاظ على كرامة الكائنات البشرية، ومن ثم ارتباط القيم بالوجود البشري. إنما الكرامة هي ما يمنح للوجود طابعه البشري، وهي ما يشكل غاية القيم[60]. ومن سمات القيم أيضًا أنها كونية[61]. فهي «قيم مشتركة كونية» و«قيم إنسانية كونية»[62].

لكل قيمة عند الحبابي مجال وتوجه ومقدرتان متلازمتان: مقدرة أولى سالبة تكمن في كبح الإنسان وإبعاده عن سبيل الشر والمؤذي. ومقدرة موجبة تدفع الإنسان نحو طريق المصلحة العامة والخير. وهي بذلك تشكل السبيل إلى الانتقال من تحديد الإنسان بما هو «ذئب لأخيه الإنسان» إلى تحديده بما هو «أخ لأخيه الإنسان». إنما تكون القيم في خدمة الإنسان بصرف النظر عن أي تمييز أو استثناء؛ أي بغض النظر عن أي فروق دينية وأيديولوجية وعرقية ولسانية

---

(58) Lahbabi, *La Crise*, p. 61.

(59) المصدر نفسه، ص 6.

(60) المصدر نفسه، ص 93.

(61) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 21 و125.

(62) المصدر نفسه، ص 92.

وثقافية، بما يسمح بوضع حد لمجتمع الذئاب[63]. كما أن للقيم شأنًا يتمثل في تقويم الأفعال وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وذاك دور أول. ولها دور بالتبع، وهو دور أَدَوي علاجي استشفائي: دور تقويم وإصلاح الإساءات والانحرافات كلها، أصلية أكانت أم فرعية[64].

غالبًا ما تحدث الحبابي عن ضربين جوهريين من القيم: القيم الروحية والقيم الأخلاقية، وربما يضيف إليها القيم الثقافية.

إنها مملكة القيم تعريفًا ووظيفة وأنماطًا... لكن ما كان يهم الحبابي أكثر من توصيف القيم، إنما هو إعلامنا بأن القيم في أزمة، وأن ما ينتج عن التخلي عن القيم أمران: الفراغ والتيه. ذلك أنه إذا ما تعرى المرء وانسلخ عن القيم الأخلاقية كلها، وصار مطيعًا لهواه وتابعًا لأنانيته، فإن ذاك يؤذن بمجيء سلطان الفردانية والشوفينية، ويؤدي إلى انفكاك كل رابط اجتماعي[65]. ولذا كانت دعوته إلى «أخلاقية جديدة» تعيد إلى الضمير الخلقي مكانته المركزية في الحياة، وتعطي للشخص توازنًا جديدًا[66].

يرى الحبابي في هذا المقام أن أزمة العالم المعاصر ناجمة عن التخلي عن القيم؛ ففي عهد الحداثة صَيَّر الإنسان ذاته «فاوستًا» باع روحه إلى الشيطان من أجل الظفر بمكاسب واهية باطلة[67]. فما يميز القرن العشرين، في نظره، هو التواري المتزايد الذي لا رجعة عنه لما هو إنساني (القيم الأخلاقية والروحية) أمام التقدم الذي لا يقاوم للمصالح المادية: «لقد أمست بورصة القيم هي مصدر القيم». إن البشرية فقدت الحس بكنه الأشياء ومقياسها. وصارت الأحاسيس البشرية متيبسة ومتشققة، واستحال الشغل من مؤنسن إلى مستعبِد، ومن محرر إلى استعبادي[68].

(63) Lahbabi, *La Crise*, p. 125.
(64) المصدر نفسه، ص 29.
(65) المصدر نفسه، ص 7.
(66) المصدر نفسه، ص 20.
(67) المصدر نفسه، ص 7.
(68) المصدر نفسه، ص 24.

نسوق هنا أنموذجًا من القيم يتمثل في الحرية. ونلخص ما كتبه الحبابي عن هذه القيمة التي أفرد لها كتابًا مستقلًا. إذ إن الشخصانية في صميمها فلسفة تحرر، في حين ترمي الشخصانية الواقعية إلى تحقيق فلسفة تحرر، على أن اعتبار الشخصانية للحرية يقوم على مقدمات أساسية:

- إن الحرية لا تعتبر مفهوما مجردًا. إذ ما عادت الحرية - التي هي في الحقيقة «حريات»، لا «حرية» واحدة - مجرد مجال نظر فلسفي تأملي مطلق، إنما هي مجال اعتبار بحسب حيثيات نسبية: «إن الحرية، بل الحريات، تتغير تبعًا للمعلومات، والمعارف العلمية، والتجارب، والوضع التاريخي، وذكاء الفرد وإرادته: إنها حرية ذات أبعاد»[69]. لذا ما عادت «الحريات» موضوعًا فلسفيًا فحسب، ولن يستطيع الباحث أن يفهم مفهوم «الحرية» إذا لم يتفحّصه من منظارات متعددة، خصوصًا وقد وصل الفكر الإنساني اليوم مرحلة من الشمول والتفتح أكثر من ذي قبل[70].

- إن الحرية تعلقية، فهي ليست - بلغة النحاة - لازمة، إنما متعدية: حرية كذا، أو حرية كذا ... كأن نقول «حرية الصحافة» أو «حرية التعبير» أو «حرية التدين»... إلخ، وكل حرية تستلزم حريات أخرى، فلا حقيقة لأي حرية إلا في مجموعة حريات .. وما كانت الحرية اختيارات بين احتمالات: إما الحرية الميتافيزيقية أو الحرية الاقتصادية أو الحرية الأخلاقية، بل هي تكامل بين أصناف هذه الحريات[71]. وما كانت الحرية حرية بالتأكيد، إنما هي «حريات» كانت. ولهذا يقول الحبابي: «إن الشخصانية تنفي وجود 'الحرية' لأنها تؤكد وجود 'حريات' تتكامل داخل حركة ديالكتيكية، لتحقيق التحرر ...»[72].

- إن مسألة الحرية مسألة أخلاقية في صميمها، لأن مصدرها الضمير وتدعو إلى حكم قيمة: الخير والشر، الجمال والقبح[73].

---

(69) الحبابي، من الحريات، ص 74.

(70) المصدر نفسه، ص 51.

(71) المصدر نفسه، ص 191.

(72) المصدر نفسه، ص 11.

(73) المصدر نفسه، ص 23.

على هدي هذه الاعتبارات المنهجية، يحلل الحبابي موضوع «الحرية»، فيخلص إلى النتائج التالية من الناحية السلبية ومن الناحية الإيجابية:

أ- الحرية من الناحية السلبية

ليس الإنسان «مونادة»، أي «جوهرًا فردًا» مكتفيًا بذاته منطويًا على نفسه معزولًا مستقلًا، كما أنه ليس فكرة مجردة، إنما هو كائن متجذر في أرضٍ وفي تاريخ[74]. وهناك البعد الاجتماعي والجماعي للحرية بل للحريات. إذ ما كانت الحرية، على نحو ما زعمه برغسون، حرية ذاتية صرفًا مدارها على «أنا عميقة» وحرية باطنية ومجردة وعامة، بل هي حرية اجتماعية وجماعية وتاريخية: يدّعي برغسون أن «الأنا العميق، البعيد من كل عدوى خارجية، هو وحده يستطيع أن يدعي أنه حر. إني أصير حرًا حينما أنطبق تمام الانطباق مع ذاتي. وبقدر ما أعود فأنغمر في الديمومة، بقدر ما أعود إلى امتلاك ذاتي، فأتصرف إذ ذاك بحرية»[75]. وعيب هذا التصور أن برغسون لا يجعل من وجود الـ «نحن» (أو من المجتمع) أحد أبعاد الشخصية، إنما ينتهي إلى أن يدعونا إلى ضرب من الانعزالية حيث ليس لنا من انشغال إلا بوجداننا، وبحيث ينحبس البرغسوني في قلقه الذاتي المنيع. ويعلق الحبابي: «يبدو لنا أن هذا المفهوم يهدم الجسور بينه وبين كل وجدان آخر إذ يقطع العلاقة الحميمية الثابتة والأولية التي لولاها لأمسى 'الأنا العميق' بدون أي عمق، ولأصبح منفتحا على الفراغ. فالشعور، دائما، شعور 'بـ' و'مع'»[76].

ب- الحرية من الناحية السلبية

الحرية التي يدعو إليها الحبابي هي «حرية إنسانية نوعية»؛ أي حرية تتجسد في مظاهر محسوسة على صعيد العلاقات الاجتماعية[77]. كلا، ما كانت الحرية

---

(74) الحبابي، من الحريات، ص 52.
(75) المصدر نفسه، ص 65.
(76) المصدر نفسه، ص 70.
(77) المصدر نفسه، ص 87.

مجرد «موقف روحي»، أو مجرد «فكرة ميتافيزيقية»، بل إنها «واقع مجتمعي» محسوس يخضع لعوادي الزمان والمكان[78]. والمسألة عنده ليست مسألة حرية عامة مجردة فردية باطنية صرف لا تتصل إلا بفرد منفصل عن الآخرين، إنما «الحريات الحق» هي عنده: حريات الأنا في علاقة مع الغير والعالم[79].

أما الحرية في تصور الحبابي فهي حرية صنعية كسبية، وليست حرية طبيعية وهبية: إذ ما كانت الحريات من «المعطيات» بل الحريات من «المنجزات»، والشخص هو الذي يصنع حريته[80]. أما الحريات فهي مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد المجرد للتصورات، بل على صعيد الحوادث التي تنسج تاريخ الأنا الكائن المجتمعي[81]. كما أنها ليست حريات «صوفية» بل «واقعية»: «الكائن البشري لا يعيش في مدينة ربانية يقطنها الصوفيون والأبطال والقديسون ... بل في مدينة يسكنها أشخاص عاديون؛ وهم الجمهور الأعظم، إلى جانب أقلية من هؤلاء الممتازين، وإن كان وجودهم نادرًا»[82].

الحرية «تحرر» أكثر من كونها «حرية». إذ إن «فلسفة التحرر» التي يدعو إليها الحبابي، لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشري حر، وإنما تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم في ما بينها[83]. ومعنى «التحرر» أنه «قوة مبدعة، وأنه ذاك المجموع الحركي الكمي والكيفي الذي يعمل على التحقق في التناسق مع إيقاع تشخصن الفرد»[84].

يرى الحبابي أن التحرر التزام، ذلك أنه لم تتح للكائن البشري، في ما مضى من دهور، فرصة الالتزام كما أتيحت له اليوم، إذ لم تكن الالتزامات أكثر إلحاحًا وضغطًا منها اليوم. والسبب في ذلك، أن الإنسان الحديث صار منغمرًا في بيئات

(78) الحبابي، من الحريات، ص 90.
(79) المصدر نفسه، ص 191.
(80) المصدر نفسه، ص 52.
(81) المصدر نفسه، ص 90-91.
(82) المصدر نفسه، ص 91.
(83) المصدر نفسه، ص 177.
(84) المصدر نفسه، ص 191.

تجعله يشعر بأنه بات يحيا في عالم مليء بأنواع العداء لكل ما هو إنساني، ومن ثمة حاجاته الأساسية إلى الإلتزام من أجل الإنسان[85].

2- فلسفة في الثقافة والحضارة

يرى الحبابي أنه ما كان «الفرد» وحده هو الذي من شأنه أن «يتخارج»، وإنما المجتمع أيضًا: «لا يمكن لأي مجتمع أن يكون ذاته اللهم إلا بانفتاحه على المجتمعات الأخرى»[86]. هو ذا أساس بناء «الثقافات» و«الحضارات»، مع ضرورة حفظ الفارق بين المفهومين. إذ يعتبر الحبابي «الثقافات» تجسيدًا لعبقريات الشعوب في عملها ورؤيتها للعالم وفي تصرفاتها؛ بحيث إن شأن الثقافة شأن الفلاحة. فكما أن هذه تسعى إلى إثمار الحقل بفلحه، فكذلك تسعى تلك إلى إثمار العقل بتثقيفه. ومن ثمة، كان التثقيف إعمال الإمكانات البشرية لكل كائن ومساعدته على التفتح؛ أي تشجيع حياة الفكر والذكاء والقلب. وإجمالًا، فإن الثقافة تشخصن[87]. والثقافات كلها، مهما تنوعت وتباينت، إنما تسعى السعي عينه إلى غايات موحدة: تمكين الكائنات البشرية من المؤهلات الأوكد - الجسمانية والفكرية والروحية - التي تسمح لها بالتشخصن؛ أي بالترقي عن مجرد كينونتها الخام البيولوجية[88]. ولاحظ الحبابي أن الثقافة أمست اليوم بعدًا من أبعاد الكائن البشري لا غنى عنه. ومن ثمة، فإن حرمان شخص ما أن يأخذ حظًا من الثقافة إنما يعني حرمانه من أن يحقق شخصه - يتشخصن - أي من أن ينتقل من الوجود الخام الفظ إلى الحياة الواعية المفكرة. والحال أن إدراك مقدار هذه الخسارة لا يتحقق إلا بالقياس، ما خلا الإمكانات التثقيفية التي أضحت متاحة اليوم[89].

حقيقة الحضارات أنها إضفاء للطابع الموضوعي المادي على عبقريات

---

(85) الحبابي، من الحريات، ص 178.

(86) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 23.

(87) المصدر نفسه، ص 32-33.

(88) المصدر نفسه، ص 23.

(89) المصدر نفسه، ص 129.

الشعوب كلها في جهدها المتضافر الممتد على مدى التاريخ البشري. إنما الحضارة تراث مشترك[90]. والتركيز على الجانب المادي لا يفيد بأن الحضارة ظاهر (أوانٍ) لا باطن له (معانٍ). وإنما للحضارة، عند الحبابي، حياة جوانية خاصة بها غير المظاهر الخارجية، أي إن للحضارة روحًا.

بناء على هذين التحديدين، تتبدى أوجه الاختلاف وأوجه الائتلاف بين الثقافة والحضارة. من جهة، فإذا كانت الثقافة قومية، فالحضارة كونية. إذ تشمل الحضارة مجمل ثقافات الجماعات البشرية. ومن هنا تشترك البشرية في الحضارة، وتفترق في الثقافة[91]. وإذا كانت الحضارة واحدة، فإن الثقافات متعددة. وإذا ما كانت الثقافات كلها، فالأمر فيها أن تتنوع في إطار الوحدة، بحيث لا يمنع التنوع التواصل، إذ الشأن في الحضارات كلها أن تسعى إلى صهر المتنوع والمختلف في بوتقة الواحد والمؤتلف[92]. فالحضارة إنسانية أصلًا... إنها التراث المشترك بين الشعوب. ولكل جماعة بشرية مهما تحضرت بدائيّوها، ولا فخر لهذه على تلك ولا تفاخر. كما أن الشعوب التي لا تساهم اليوم في التقدم، أو توقفت عن فعل ذلك، فإنها ساهمت في الماضي. وما يمكن تأكيده عن اقتناع هو وجود ثقافات وطنية مختلفة، لكن الحضارة واحدة ووحيدة ... إنها حضارة عالمية كونية إنسانية[93].

بما أن الحضارة ثمرة جهد مشاركين مباشرين وغير مباشرين من الشعوب كلها، الماضية والحاضرة، فإن من أمرها أن تتجاوز الأطر المحلية الضيقة: إنها إنسانية المنزع. فلا إمكان لأن يدعي بلد ما أنه هو الحضارة، وأن غيره هو اللاحضارة. ولا سبيل إلى تمجيد الماضي، ذلك أن من شأن مجتمع يعجب بماضيه حد الاستغراق فيه أن يمضي في تيه هذا الماضي، حيث لا تهب نسائم الحياة. والحال أن مجتمعًا هذا شأنه إنما يعلن موته المحتوم[94].

---

(90) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 28.

(91) المصدر نفسه، ص 36.

(92) المصدر نفسه، ص 24.

(93) محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، ص 177.

(94) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 201.

كما فكّر الحبابي في حياة الثقافة والحضارة، فكر في موتهما. فالحضارة تموت حين ينكفئ من يدعي أنها قصرًا عليه الانكفاء. وتموت الثقافة عندما تسلم نفسها إلى أصنام فيتيشية تنخرها من الداخل. أما حفظهما من الموت إنما يعني أن نفكر وأن نتصرف على مستوى الإنسانية (الكونية)[95].

الشيء بالشيء يذكر، فكثيرًا ما بقيت فلسفة الحضارة الغربية مثالية التوجه، إمبريالية الهوى لا تهتم بقضايا إنسان العالم الثالث، وإذا حدث أن اهتمت به، فإن ذلك يكون من باب النزعة الأبوية. ولهذا دعا الحبابي إلى ما سماه «الفلسفة الثالثية» باعتبارها «حكمة المنبوذين في الأرض».

جدير بالذكر أن الحبابي أتى عليه طور أخير من عمره صارت هجيراه التي لا تفارقه ولا يفارقها الحديث عما أطلق عليه «الغدية». وكانت أولى ثمار النظر في الغد واستشراف أفقه كتاب **عالم الغد: العالم الثالث يتهم** (1980). وعلى العكس ممّا يقع حين الحديث عن الغد من نظر في حال العالم الأول (المتقدم)، فإن الحبابي يفكر في الغد وذهنه منصرف إلى العالم الثالث: تعميق التجربة والتأمل في عالم الغد والغدية وإرساؤهما على أساس عالم ثالثي. لذا يرى الحبابي أن النظر في الغد يسير في ثلاثة مناحٍ: استقصاء أهم أزمات عصرنا في صلتها بالقيم، والبحث عن الوسائل الكفيلة بتجاوزها سعيًا إلى ما يسميه «تطهير الوضع»، والنظر في إمكان مساهمة الإسلام في حل منظور ممكن لهذه الأزمة.

هذا على جهة أوجه الاختلاف بين المفهومين، أما من جهة أوجه الائتلاف، فإن بين الثقافة والحضارة تعالقًا؛ وذلك بحيث أن من أمر مدنية [حضارة] بلا تربية [ثقافة] أن تعد غير متحضرة؛ والأمر على الضد: من أمر ثقافة غير مهذبة، غير إنسانية، غير متحضرة، ألا تشكل أي قيمة إنسانية [حضارية][96].

في الحقيقة، إن ما يعيبه الحبابي على الحضارة الصناعية الإنسانية المعاصرة أنها مالت الميل كله نحو الفردانية والذاتية والنفعية، الأمر الذي تولد منه عدم

---

(95) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 203.

(96) المصدر نفسه، ص 32.

المساواة وعدم العدالة والأنانية. وإن إنسان هذه الحضارة لفي كبد من أمره: «لقد فكرت هذه الحضارة في كل شيء إلا في الإنسان»[97]. ولذا دأب الحبابي على وصفها بأنها «حضارة بلا أخلاقية».

من جهة النظر الشخصانية التي يتبناها الحبابي، يمكن توجيه اتهامين أساسيين إلى الحضارة الصناعية المعاصرة:

- أنها أدت إلى استفحال التعارض بين الشأن الفكري والشأن الأخلاقي، وفصلها الشديد بينهما بحيث صرنا أمام فكر بلا خلق.

- أنها فشلت في أداء مهمتها في إحداث الانسجام بين الأمر الفردي والأمر الجماعي، بحيث غلّبت الأنانية والفردانية على الجماعية والإيثار والتضحية. وما التقانة عن هاتين الآفتين بعيدة.

3- فلسفة في التقانة

يُكثر الحبابي الحديث في مؤلفات عن الآلات، لكنه ليس حديثًا عن الآلات لذاته، إنما عن الآلات لأجل الإنسان... إنسان العالم الثالث. ويهدف الحبابي في حديثه عن الآلات إلى كشف التفاوت المهول بين «نجاح التجارب التكنولوجية» في مقابل «نسيان التجارب الوجودية»، وبيان «التخلف الوجودي» في إزاء «التقدم التكنولوجي».

إذا سلّمنا بأن أهم ما يسم عصرنا هي ظاهرة السرعة، فإن علينا ألا ننسى أن صانعة السرعة هي التقانة. وإن إنسان العالم الأول يجد عزاءه - في عصر «حداثة تسبح في مرارة الفراغ الأخلاقي والوجداني» - في اللوذ بالتكنولوجيا. وها هو يسعى إلى حمل إنسان العالم الثالث على الاقتداء به. يقول لسان حال مستشاريه: «خذوا من الغرب تكنولوجيته، وتعاطوا إليها كما تعاطى، وسترون النتيجة!». وربما يجد هؤلاء المستشارون والخبراء في الشرق من يساندهم، على نحو ما كان يردد أمين

(97) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 63.

الريحاني: «أنا الشرق لي فلسفات وديانات، فهل أهديها إياكم وتعطوني طائرات».
وها نحن أولاء ثالثعالميون - وقد انطلق المارد من قمقمه - نستعير التكنولوجيا، ونشتري الأجهزة، ونقتني المعرفة، ونمضي أعوامًا ندير الطواحين... ولا طحين!
إنما «الاقتباس» لا يعني «الاستياد»، وما كان له أن يعني ذلك. فمن شأن من يشتري الآلات - أو المعامل الجاهزة - ألّا يتحكم في التقانة، ذلك أن الأهم والأساسي هو ما يختفي وراء الآلات وأمامها[98]؛ أي الذهنية التي تتبنى العالم التقاني. تلك العملية الذهنية التي تسمح للذهنية بأن تسود على هذا العالم، وللكائن البشري أن يتعالى على عالم الآلات، وأن يخضعه لحاجاته، وأن يغيره إذ يتغير به ومعه.

الحقيقة أن ثمة تفاعلًا بين الإنسان والآلة. ولا يصير شعب ما متقدمًا إلا بتجاوزه مرحلة الخضوع للآلات نحو مرحلة التفاعل معها، حينئذ يدرك الشعب التطور والتقدم. علاوة على ذلك، ليس من شأن التقانة أن تُمنح، بل أن تُقام[99] بالمعرفة وبالخبرة، لكن هذه أمور شأنها أنها تُحتكر، وقلّما يجري تقاسمها أو تشاطرها.

المشكلة الأساس مع التقانة هو تحوّلها (وهي التي تبقى في ذاتها مجرد وسيلة) من «وسيلة» إلى «غاية»، فبدلًا من «التوسيل» صارت التقنية إلى «التغيي»[100]؛ إذ أصبحت غاية في ذاتها: تغيَّت فتغوَّلَت.

لا يُحسبن أن الرجل كان للتقانة عدوًا لدودًا. إذ لا يمكنه إدانة التقدم من دون السقوط في اللامعقول. وأجاب الحبابي أحد الباحثين الذين دعوا إلى «حبس بروميثيوس الجديد [التقانة] في قمقمه»: كلا. إنما المطلوب فحسب الاحتماء من مغالاة بعض البشر في تحويل الحضارة إلى تقنية إنتاج[101]. المنشود إذًا توسيل العلم لخدمة الإنسان، لا العكس. ويقر الحبابي بأنه ينبغي الحفاظ على مكاسب الحضارة التقنية، ذلك أن الآلات جُعلت لإسعاد البشر. على أن هذا الأمر لا يمنعه

---

(98) Lahbabi, *La Crise*, p. 27.
(99) المصدر نفسه، ص 28.
(100) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 17.
(101) المصدر نفسه، ص 54.

من إدانة ما يصحب التقانة من فردانية وتنافسية وإمبريالية، ذلك أنه لئن أُركب الإنسان قهرًا في مملكة الآلات، فإنه استحال إلى الكائن المُمَكْنَن بامتياز[102].

4- نحو فلسفة دينية

على الرغم من تحفظ الحبابي على وصف فلسفته بالفلسفة الدينية[103]، فلا سبيل إلى إنكار البعد الديني في فلسفته. إذ علاوة على قرنه الشخصانية بالإسلام في حديثه المتكرر عن «الشخصانية الإسلامية»، فإنه ما يفتأ يعود إلى الأفكار الدينية ليفلسفها.

تكمن المقدمة الكبرى عنده في الفلسفة الدينية - لا في فلسفة الدين - وهي أن الإنسان يميل لطبع فيه إلى «التعالي». وما كان التعالي عند الحبابي سوى السبيل إلى الإيمان. ذلك أنّ للإيمان عنده بعدًا أساسيًا من أبعاد الواقع ما من سبيل إلى نكرانه أو تجاهله بحال، وإلا أُفقر الواقع إفقارًا[104]. فالإنسان الحديث إذا تُؤمل وضعه بالنسبة إلى التعالي، فمن شأنه أن يعيش في «محايثة تامة» تمنعه من كل «انفتاح نحو المتعالي». الأمر الذي يحمله على الشعور بالوحدة أمام الحتميات الآلية العمياء التي تهاجمه[105]. وإن إنسانًا هذه حاله، لن يكون سوى إنسان القلق والوحدة والتيه، وتكون الآفاق الروحية التي تقوده إلى التسامي والتعالي مسدودة، وتبقى المردودية الكمية والمادية وحدها تعربد عليه، وقد نصبت نفسها معيارًا مطلقًا لأفعال الإنسان كلها. وما سبب ذلك إلا انعدام المرجعية الروحية[106]. فالشر مزمن مستفحل وتبدياته متعددة وتهديداته ما تفتأ تفاجئ الإنسان الحديث وتصعقه، والكمي يعربد، وما من خلاص للبشري يصيبه إلا بالكيفي الذي هو القيمي[107].

---

(102) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 63.

(103) حوار حول الشخصانية والغدية. أجرى الحوار بنسالم حميش. أعيد نشره ضمن كتاب: **محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال**، ص 240.

(104) Lahbabi, *La Crise*, p. 69.

(105) المصدر نفسه، ص 43.

(106) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 43.

(107) المصدر نفسه، ص 45.

فهو السبيل الأوحد لتجاوز الإنسان الحديث نفسه، ذلك الإنسان المنهمك والمستهلك والمستغرق في انشغالاته المادية. ذلك أن أزمة الإنسان الحديث تكمن في كونه يقبع تحت «طوفان الأزمات»، ولذلك فقد مكونين أساسيين من مكوناته: الذاتية والروحية. فصار إطار حياته قفصًا لا يرى غير الأخلاقيات النفعية.

ثمة داعٍ آخر لتأكيد البعد الروحي - مع تأكيده أن «الروحي» أوسع من «الديني»[108] - في الإنسان. فلئن مال أغلب المذاهب الفلسفية والأيديولوجيات إلى رفض تشييء الإنسان، فإن الديانات الإبراهيمية نافستها فبزّتها جميعًا في هذا المضمار، بحيث تجري وحدها ولا يُجرى معها؛ ذلك أن الأديان تقيم مبادئ أخلاقها على البعد الروحي لكرامة الإنسان التي لا يمكن التخلي عنها أبدًا أو المساومة عليها[109]. إذ الشهادة بوجود الله ترافقها، مرافقة الظل لعين الشيء، الشهادة على أن وجود الإنسان وجود مخصوص، وعلى أنه ملتزم التعايش مع الأغيار، وذاك هو أساس الشخصانية الإسلامية التي تعني عند الحبابي أن الإسلام - في الأساس القرآن والأحاديث النبوية - «يضع الشخص الإنساني بوسمه ما لا يقبل أن يُسلَب أو يُفوَّت شخصه: كل الناس متساوون في ما بينهم البين وأمام الرب»[110]. ذلك أن الإيمان بالإنسان والإيمان بالله مفهومان يتضمنان الأمر نفسه، بل حتى يشترطان الضمير الأخلاقي. إذ يترك المؤمن نفسه ينقاد «بصوت داخلي لكنه حي» يوجه أفعاله، بمعونة من العقل أو من دونها[111]. على أن استنباط الشخصانية من الإسلام بدا لبعض مؤرخي الأديان أمرًا مُشكَلًا. فهذا يوسف شلحت يرى أن المقصود بالشخص في الإسلام يبقى مفهوما تمييزيًا إذ لا يخص سوى «المؤمن» وحده، ومن ثم لا يتردد في وصف شخصانية الحبابي الإسلامية بأنها «توتاليتارية»[112]. والحقيقة أن الحبابي نفسه لا ينكر ذلك تمامًا؛

---

(108) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, p. 25, note 1.

(109) Lahbabi, *La Crise*, p. 81.

(110) Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954), p. 77.

(111) Lahbabi, *La Crise*, p. 81.

(112) Joseph Chelhod, Revue de Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne, essai de* =

وإن كان لا يعترف بذلك. إذ يأبى بعض العناصر الإسلامية الانضواء إلى ما شابهها في الشخصانية[113].

علاوة على ذلك، أدى استبعاد الدين إلى إيجاد فراغ لم تفلح الأيديولوجيات المعاصرة في ملئه. فمن شأن الأيديولوجيات - مهما تكن لويناتها - ألا يكون في مقدورها منح الإنسان الثقة مجددًا، بينما في إمكان الأديان القيام بذلك، حتى وإن فشل وعّاظ الأديان في تحقيق ذلك. فالأديان في ذاتها شيء، والأديان على لسان وعّاظها شيء آخر[114]. حقيقة الإيمان والأديان أنها إمكانات وفرص، وتنبغي المعرفة بكيفية اغتنامها وتثميرها. ولا يمكن للإنسان أن يتشخصن إلّا بأن يعلو. إذ من شأن الشخصنة أن تفتح الباب تلقائيًا نحو التعالي. وما العودة إلى القيم، في نهاية المطاف، سوى عودة إلى الإيمان، لأن الإيمان أفضل ضمانة للقيم[115].

إذًا، الدين هو ما كان ولا يزال يعطي معنى للحياة وقيمًا للأفعال. إذ من شأن الإيمان أن يمنح الروح قوة خارقة في مواجهة الآلام والعذاب والشقاء، وأن يدفعها إلى التضحية من أجل انتصار المثل، وأن يجعل حب القريب واحترام كرامته أمرًا ممكنًا[116]. فلا يمكن العقل وصنيعته العلم أن يجيبا عن الأسئلة القصوى: من نحن؟ ما يوجد في ما وراء الأشياء؟ وما الذي يوجد في ما بعدها؟ من أين أتينا؟ ما مستقبل الإنسان؟ إلى أين نحن سائرون؟ إنما الإيمان تجربة وجودية تنعش أعماق ذاتية الإنسان، ولا يشعر بها سوى من يكابدها مباشرة. ومن ثم، تنفلت من قبضة الاختبار والتجريب[117]. وإجمالًا، «يشكل الإيمان، بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية، المصدر الحقيقي للقيم الدينامية وللأمل»[118].

= *personnalisme réaliste*, dans: *Revue de l'histoire des religions*, vol. 149, no. 1 (1956), p. 117.

(113) حوار عن الشخصانية والغدية. أجرى الحوار بنسالم حميش. أعيد نشره ضمن كتاب: **محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال،** ص 240.

(114) Lahbabi, *La Crise*, pp. 83-84.

(115) المصدر نفسه، ص 69.

(116) المصدر نفسه، ص 85.

(117) المصدر نفسه، ص 90.

(118) المصدر نفسه، ص 126.

أما الإسلام، باعتباره ديانة المؤلف، فإنه يتضمن نظرية في الإنسان وفي الكون، بل نظرية في الإنسان وفي الكون، كما يوفر إمكانات عملية لضمان انسجام في وجود بني البشر وتعايشهم في إطار مجتمع إنسي. إذ يتصور مجتمعًا تحكمه قيم كونية تسعى إلى تأنيس العالم وإلى تأنيس الكائنات[119].

كما أن الإسلام علاج استشفائي ضد بعض انحرافات الحداثة، مثل هيمنة النزعة النفعية الضيقة، فإن معيار الفعل في الإسلام هو النية، بينما معيار الفعل عند البراغماتية هو المنفعة[120]. ولا تأبه النفعية لنية الفاعل وقصده، كما لو كان هذا الفاعل - الذي هو الإنسان - مجرد أداة إنتاج يُقَوَّم بحسب مردوديته وحدها؛ ما عاد شخصًا في نظام المنافع، إنما شخص في نظام الإيمان.

حتى وإن انتقد الحبابي نموذج التقدم، فإنما انتقد آثاره المدمرة، على الرغم من أنه لا يفتأ يؤكد ضرورة إرفاق نموذج التقدم (التطور المادي) بالتقدم الروحي. ذلك أن التقدم المادي يرافقه الإحساس بالريب والنظرة التشاؤمية إلى الحياة والمساومة على الكرامة ... وهذه الأمور كلها تقود إلى أزمات. ولهذا يُعمل الحبابي اصطلاحًا مهمًا هو «التخلف الوجودي» ويدعو إلى محاربته: «إننا نشهد على تخلف وجودي يرافق تقدمًا ماديًا على حساب أعز ما يملك الإنسان من أمر خاص: الأصالة والكرامة»[121].

خاتمة

هذا هو الحبابي ... وهذه هي فلسفته. وهي فلسفات في فلسفة واحدة (الشخصانية والثالثية والغدية) من جهة، وكل فلسفة من هذه الفلسفات المتكاملة مكونة من حلقات (فلسفة في الوجود، وفلسفة في القيم، وفلسفة في التاريخ، وفلسفة في الحرية ...) بحيث تفضي كل حلقة بنا إلى أخرى.

إن من شأن من لم يقرأ الحبابي أن يشعر بأن ثمة مسحة تشاؤم سوداوية تتشح

(119) Lahbabi, *La Crise*, pp. 9.

(120) المصدر نفسه، ص 30.

(121) المصدر نفسه، ص 37.

بها فلسفته كلها. لكن الحقيقة أن فلسفة الشخص - التي آمن بها الحبابي - ما برحت تنظر إلى الشخص كأنه رأس جانوس ينظر بوجه تراجيدي إلى القلق الفظيع الذي ينخر العالم، ويبتسم بتفاؤل بالوجه الآخر ابتسامة سذاجة وهدوء. لذا كانت شخصانية الحبابي «فلسفة الجزع والضيق والقلق»، ولا تحابي في واقعيتها الشرط الإنساني الحديث، على الرغم من أنها من جهة أخرى فلسفة تفاؤل، ذلك أنها تركز نظرها صوب المستقبل ونحو الأمل[122]. وهذا ما فطن إليه يانكلفيتش حينما صرح في مجمع في السوربون: «السيد الحبابي قلق متفائل»[123]، كما تنبه إليه بيير - مكسيم شول عندما تحدث في مقدمة كتاب من الكائن إلى الشخص عن «تفاؤل الحبابي المأساوي».

(122) الحبابي، من الحريات، ص 219.

(123) المصدر نفسه، ص 220، هامش 1.

الفصل الثالث

الغدية هي الأصل
في النسق الفلسفي للحبابي

محمد مصطفى القباج

لا بد أن أذكّر بالوعد الذي قطعته على نفسي، بحضور محمد عزيز الحبابي، بمناسبة الندوة التكريمية التي أقامتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في فاس في عام 1988، في شأن إنجاز دراسة تفصيلية تقوم على « قلب منهجي» للبرهنة على أطروحة مفادها أن التوجه» الغدوي» في فلسفة الحبابي هو الأصل، وأن باقي نصوصه تمثل روافد لسلسلة تشخيصات وتأملات عمّقت توجهه الغروري، وأعطته خاصية الأنساق بمركباتها من المفاهيم والتطبيقات كلها.

اهتديت إلى هذا القلب المنهجي وأنا أقرأ بحوث كل من تناول فلسفة الحبابي، فلاحظت أن معظمهم لم يركز على الأحوال الشخصية في بُعديها السياسي والمعرفي، وكذا باقي المؤثرات التي ساهمت في بلورة رؤى الحبابي وتكوين وعيه المبكر، كأن ما أنتجه لا جذور له في خبراته ومعاناته، وكأن متنه انبثق من عدمٍ مثل نبات الفطر، أو كأن الفضل كله للأعوام التي أمضاها في فرنسا متعلّمًا ومدرسًا، وللبحث العلمي.

في اعتقادي أن الباحثَين الوحيدَين اللذين تنبها لهذا الأمر هما عبد الرزاق الدواي في مقالة له نُشرت في المجلة الفلسفية العربية بعنوان «جدلية القلق والتوافق في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي»[1]، وبيير- مكسيم شول وهو يقدم الكتاب الذي يتضمن الأطروحة الرئيسة التي حاز بها الحبابي دكتوراه الدولة[2].

---

(1) سالم يفوت، «الهاجس الثالث في فلسفة محمد عزيز الحبابي،» في: دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، ط 2 (الرباط: منشورات جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، 1987)، ص 21-35.

(2) Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl, dans: Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954), pp. IX-X.

ركّز الدواي على ما رآه من بديهيات في دراسة الأنساق الفلسفية، وفي مقدمتها أن كل نسق فلسفي لا بدّ أن تكون له أصول في السيرة الذاتية لصاحبه، الأمر الذي ينم عن تفاعله مع نشأته وأحوال حياته والخبرات التي راكمها في طفولته ومراهقته وشبابه. وذلك خلاصة حوادث وتجارب، وأن للأخيرة دورًا أساسيًا في تبلورها.

أما بالنسبة إلى بيير- مكسيم شول، فنبه في إشارة مقتضبة إلى أن الأوضاع التي ترعرع فيها الحبابي، حين كان المغرب تحت نير الحماية (وهي شكل مخفف من الاستعمار)، كوّنت لديه وعيًا مبكرًا بالحيرة التي كانت تحس بها النخب المثقفة الأفريقية والآسيوية التائهة من جراء وضعية وسط بين صورتين متعارضتين لثقافتين: ثقافة البلدان المستعمَرة الموسومة بالبلدان المتخلفة، وثقافة البلدان المستعمِرة الموسومة بالبلدان المتقدمة.

حل الحبابي في فرنسا، وهو عازم على تجاوز هذه الحيرة التي كانت في حقيقة الأمر وعيًا مأساويًا وتجربة يطبعها حزن وجودي شديد. ومن ثم عمل على بذل أقصى جهد فكري للتقريب بين الصورتين المتعارضتين لثقافة الشرق ولثقافة الغرب، اعتمادًا على أسس أخلاقية تعزز كرامة الإنسان أينما يكن موقعه، وكيفما تكن انتماءاته لتحقيق سلام كوني تعم خيراته الجميع.

من دون الغوص في التفصيلات، سأكتفي بذكر أهم الوقائع التي شكلت الوعي المبكر للحبابي والمناخ المعرفي الذي أطر توجهاته. فمن خلال رفقته الطويلة التي جاوزت ثلاثة عقود، كان الحبابي يحدثنا بين الحين والآخر عن سيرته الذاتية، منها أنه نشأ في أسرة بديلة؛ أسرة خالته وزوجها من آل القادري، بعيدًا عن أمه التي توفيت وهو صبي لم يتجاوز السنة، وعن أبيه العالم الفقيه القارئ خريج جامعة القرويين عبد العزيز الحبابي الذي اختار أن ينشئ أسرة جديدة. ومعلوم لدى علماء الاجتماع والتربية، أن لكل أسرة بديلة آثارًا وجدانية سلبية على الطفل الملتحق بها، وآثارًا إيجابية تتجلى في غرس إرادة التحدي لمغالبة الصعوبات ومظاهر سوء المعاملات. علاوة على هذين التأثيرين المتعارضين شكّلت الأسرة البديلة فرصة كان لها مفعول قوي على الحبابي الطفل والمراهق. فبعد الكتّاب

الذي حفظ فيه القرآن عن ظهر قلب، وبعد المدرسة الابتدائية العصرية التي تلقى فيها قواعد اللغتين العربية والفرنسية، سمحت له أوضاع العائلة الكبرى أن يجالس زوج خالته الشيخ محمد بلعربي العلوي الذي كان إلى جانب ممارسته التعليمية يشحذ ذهن مجالسيه - الذين يقصدون حلقاته الخاصة، بمبادئ وأهداف وقيم سلفية إصلاحية متنورة. وخصّه الحبابي بإشارات ذات دلالة واضحة، وطنيًا وفكريًا وسياسيًا في كتابه من المنغلق إلى المنفتح حيث وصف العلوي بأنه «كان دائمًا يفضل على الدعوة الكتابية طريق الحوار، شأنه في ذلك شأن الحكماء القدماء، يحاور في دروسه ومحاضراته، وفي الندوات الخاصة، كما يفضل أن يجسم مبادئ الإسلام المتحررة في حياته ومعاملاته، والدعوة بالقول والعمل [...] وكثيرًا ما كان يستعمل السخرية في حواراته، مثله في ذلك مثل سقراط وغيره من المصلحين، وكانت تساند هذه المقدرة التهكمية النادرة سعة المعارف، ويمتاز أسلوبه التهكمي بترفعه وصبغته الاقتناعية المقنِعة»[3]. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الشيخ الوقور كان له في ما بعد شأن سياسي موجه عندما أُسس حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية التقدمي، بعد حصول المغرب على استقلاله، منفصلًا عن حزب الاستقلال المحافظ.

لا شك في أن الحبابي واظب، بتأثير هذا العالم الديني المتفتح، على قراءة كل ما له علاقة بالفكر العربي الإسلامي، أدبًا وفلسفة وعلمًا. ومن جملة ما اطلع عليه كتاب مفكرو الإسلام[4] لـلبارون كرا دي فو، فاتخذه ذريعة لإنتاج تناص لا ترجمة حرفية، ما أظن أنه كان هفوة في المسار الإنتاجي للحبابي. إذ قصد به إشاعة الروح النقدية والمنهجية في أوساط المثقفين العرب. وفي الوقت نفسه كان تناصًا مثيرًا لحظة نشر فيها، فكان نقدًا للمنهجية المدرسية التي كانت متبعة في جامعة القرويين في المغرب، وجامعة الزيتونة في تونس، إذ كان المعتمد هو

(3) محمد عزيز الحبابي، من المنغلق الى المنفتح: عشرون حديثًا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمه عن الفرنسية محمد برادة؛ مع مراجعة وإضافات قام بها المؤلف، ط 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو- المصرية، 1973)، ص 88.

(4) محمد عزيز الحبابي، مفكرو الإسلام، ترجمة بتصرف لفصولٍ من كتاب للمستشرق الفرنسي كرا دي فو (1867-1953) (الرباط: مطبعة الأمنية، 1945)، ص 252.

النقل قبل العقل، ويغلب فيها التقليد على الاجتهاد والتجديد، وهي المنهجية التي ندد بها محمد بلعربي العلوي.

التحق الحبابي بهذه الحمولة الفكرية الإصلاحية المتنورة بثانوية مولاي إدريس التي كانت تعدّ مؤسسة تعليمية لأبناء الأعيان في فاس، تطبق مناهج التعليم الفرنسي، وتتيح للتلاميذ تكوينًا من مستوى جيد في اللغة العربية وآدابها. وكان ينزعج بين جدران هذه الثانوية من خطابات الأساتذة الفرنسيين التي تحقر شأن الدول المستعمَرة، وأن فرنسا جاءت إلى المغرب حامية له، ولتعطي أبناءه هوية وتصلح أحوالهم وتمدنهم ليتجاوزوا توحشهم وتخلفهم. لكن المناعة التي اكتسبها فكره من حلقات محمد بلعربي العلوي جعلته داخليًا رافضًا هذه التنشئة الاستعمارية ومنحته الشجاعة لمساجلة أساتذته الفرنسيين، الأمر الذي كان يزعجهم فيخصونه بأقصى العقوبات من بينها الطرد لحصص كثيرة من الدروس.

في عز هذه المعاناة المدرسية الأليمة واظب الحبابي الذي كان قد جاوز العشرين على صحبة عدد من طلبة القرويين المتنورين لتعميق ثقافته الإسلامية ولغته العربية، كما شارك في أعمال المسرح المدرسي الذي ساقه إلى الانخراط في الحركة القومية بزعامة محمد بلحسن الوزاني، التي تحولت في ما بعد إلى حزب الشورى والاستقلال، بعد انفصاله عن الكتلة الوطنية التي احتكرها حزب الاستقلال، وهذه حقائق تاريخية يمكن الاطلاع على تفصيلاتها في مظانها في الدراسات التاريخية.

لِمَ اختار الحبابي النضال الوطني، بالفعل وبالقلم، في صفوف حزب الشورى والاستقلال؟ هذا سؤال طرحناه عليه فكان جوابه المختصر أن هذا الحزب، إلى جانب ثقافته الأصلية، منفتحًا على ثقافات العالم، وأنه كان يقرن التحرير السياسي للمغرب بالتحرير الفكري، وأن واجب الحركة الوطنية أن تمهد للاستقلال بإرساء قواعد النظام السياسي الديمقراطي ومؤسساته، في حين أن حزب الاستقلال كان يعطي الأولوية للاستقلال قبل الإعداد الديمقراطي.

كانت المحصلة العامة لهذه الخبرات والتجارب بروز وعي مبكر بأن النضالين السياسي والفكري متلازمان، ويجب، في حالة الاستنهاض الوطني

بالتظاهرات والمطالب والمقاومة، أن يتجند الجميع، وهذا ما حمّس الحبابي للمشاركة الفاعلة في التظاهرات الحاشدة لتأييد وثيقة المطالبة بالاستقلال في عام 1944... تظاهرات واجهتها السلطات الاستعمارية بأنواع مختلفة من الاضطهاد والاعتقالات والنفي. وكان نصيب الحبابي الاعتقال والحكم عليه في السجن ثلاثين عامًا، بعد شهور من السجن المدني والعسكري والنفي إلى منطقة من مناطق الأطلس المتوسط حيث تعرض للتعذيب، كان أخطره ضربة على رأسه سببت له أضرارًا بليغة لغدة لها علاقة بوظيفتي التذكر والتركيز عانى آثارها طوال حياته، على الرغم من خضوعه لعدد من العمليات الجراحية، ما جعله يحمل في جسمه آثارًا مادية للتسلط الاستعماري. ونظرًا إلى هذا التطور أُطلق قبل أن ينهي حكم السجن الصادر في حقه.

أعتقد شبه جازم أن قادة حزب الشورى والاستقلال هم من أوحى إلى الحبابي بالهجرة إلى فرنسا في مهمة علمية أساسية، للحصول على تكوين معمّق يكسبه مشروعية وصدقية ليفيد المغرب بعد نيل استقلاله لإعداده لبناء غده استكمالًا للتحرير الفكري، لذا من المؤكد في نظري أن الحبابي لم يهاجر إلى فرنسا إلا وقد وعى بقوة الاتجاه الذي سيشتغل به: صوغ تصورات مصدرها الفكر الفلسفي، تكون إعدادًا أيديولوجيًا (فكرولوجيا بلغة الحبابي) للغد. ويتبين من خلال تحليل النصوص المرجعية التي حررها، بعض ما ساعده على بلورة هذا الهاجس الغدوي الذي اعتبره الأصل في النسق الفلسفي الحبابي.

حل الحبابي في فرنسا وهو عازم على أن يختار لتكوينه وبحثه العلمي تيارًا فلسفيًا يثري وينضج التوجه الذي أتى به من المغرب. فوجد الجبهة الفلسفية في باريس، بعد مآسي الحروب ولا سيما الحرب العالمية الثانية، موزعة في أكثر من تيار: مثالية غارقة في التجريد تؤويها المؤسسات الجامعية مثل جامعة السوربون، يدرسها الفيلسوف لوسين؛ وماركسية انغمرت في معارك الشارع السياسي والنقابي؛ وفلسفات وجودية (جان بول سارتر) وعبثية (ألبير كامو) تنشط خارج الجامعات كان لها صدى عالمي. وأثار انتباه الحبابي الى جانب هذه التيارات، حركية فريق مجلة إيسبري (*Esprit*) التي أطلق عليها الفيلسوف رونوفييه «الشخصانية»، وكان من أعلامها إيمانويل مونييه وجان لاكروا وبردياييف... إلخ.

قرّ عزم الحبابي بعد الحصول على الإجازة والدبلوم في الدراسات العليا أن يعد أطروحتين لنيل دكتوراه الدولة، كما يتطلب نظام الشهادات العليا في فرنسا: أطروحة رئيسة تتناول «الشخصانية» التي اعتبر أنها تتوافق وتطلعاته الأصلية، وأطروحة تكميلية خصّصها لنقد نظرية الحرية عند هنري برغسون. وحرص الحبابي على أن يكون عنوان أطروحته الرئيسة **من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية**، ليفهم المشرف على الأطروحة ولجنة الدفاع في ما بعد أنه ما أراد أن يقلد تقليدًا أعمى الشخصانيين الغربيين، لكنه أراد أن يتميز منهم بطرح يتوافق مع انتماءاته الوطنية والعقدية، وبقدر من الواقعية يتباعد به عن تجريدية فريق مجلة إيسبري.

خصص الحبابي فصولًا من أطروحته هذه لعرض التيارات الرئيسة للشخصانية الغربية وتحليلها وضبط مفاهيمها. ووقف على ما يعيب شخصانية رونوفييه، وافتقارها إلى وعي علمي كاف لمسائل السيكولوجيا والسوسيولوجيا، فاعتبر الشخصية وحدة روحية مطلقة ومغلقة عاجزة عن الاتصال المجتمعي. ثم تصدى لاجتهادات باقي الشخصانيين موضحًا أن الشخصانية عند هؤلاء ليست مذهبًا أو موقفًا، بل هي – في رأي دو مناخ، أحد المنتسبين إليها – دعوة لتفتيح العقول في علاج مسائل المجتمع والسياسة، لذا فهي بنية منفتحة وانضواءات غير مرتبطة بفيلسوف واحد، وليست موضة تشغل الناس فترة ثم تخبو. فالشخصانية «ليست ملكًا لأحد بل رسالة دائمة متجددة، وعمل مستمر لتحقيق كرامة الإنسان»[5]. ومحاور هذه البنية المنفتحة:

– الشخص ليس فردًا ولا شخصية، لأنه لا يُعرف فحسب، وإنما يشاهد من خلال تحركاته والتزاماته، ويباشر حركة «تشخصن» تستقطب عددًا من الدوائر أو ما يطلق عليه «عالم الشخص متعدد الآفاق».

– «المشاخصة» بما يعني أن الشخص مشروع تعدٍّ وتجاوز، وفي الآن نفسه تحقيق عياني للتسامي والتعالي. ومن هنا فإن شخصنة القيم تعني الانتقال من الشخصي إلى ما هو «عبر شخصي» (Transpersonne). هذا المحور هو ما يجعل

---

(5) Jean-Marie Domenach, dans: *Esprit*, vol. 24, no. 2 (Février 1956), p. 173.

الشخصانية فلسفة إنسية يهمها الفرد بوصفه واحدًا من جماعة، فهو يضطر إلى الخروج من جلدته ليندمج في جسم الجماعة، فالذي يجعل من «أنا» «إنسانيًا» ليس وجودي الفردي، بل ما أقاسم به الآخر من صفات تفرض علي الوجود معه، بل والتعاطف والمحبة والتآزر، إنني وبالآخر أحقق إنسيتي.

- اعتبار الشخص وحدة بين الروح والجسد، أو فلسفة الوجود المجسّم، تتجاوز النزعتين الروحانية والمادية وتؤكد أن الإنسان روح كله وجسم كله في الوقت نفسه، بذلك وجدت الشخصانية حلًا منطقيًا ووجوديًا لثنائية الروح والجسد في حركة «تشخصن». وما يصدق على ثنائية الروح والجسد يصدق على ثنائية الكائن والشخص، وثنائية الوجود والماهية، وثنائية الفرد والمجتمع.

هذه المحاور الثلاثة تبتغي إثبات الشخص في عقر الوجود، ما دام الوجود إطارًا أو مقولة، وبالتالي فالمهم تحديد أفعال الشخص وآفاقه والتزاماته المجتمعية والسياسية والثقافية، ليتعالى إلى مرتبة الإنسان ذي الكرامة. وليس من قبيل المصادفة أن نجد الشخصانيين يقفون مواقف مشرفة ضد الاستغلال، ويدعون إلى اشتراكية ديمقراطية يُقضى فيها على أشكال الاستلاب كلها.

من البدهي أن يقوم الحبابي بعد هذا الضبط المفاهيمي بتناول ما يميز شخصانيته هو، باعتبار انتماءه العقدي (العربي الإسلامي) والحضاري (كمنتمٍ إلى العالم الثالث) هادفًا إلى توضيح العلاقة الواقعية بين الشخص والمجتمع، وعدم ربط الإنسان بتأملات تجريدية تبعده عن العمل، ولا بأبدية تخرجه عن حقيقة الزمن. و أصر الحبابي على أن تعكس أطروحته فلسفة واقعية، وأن توصيف الشخصانية بالواقعية هو اجتهاد منبثق من عقل شخص مشبع بروح الإسلام ووجدانه وعقيدته، ومنتمٍ إلى بلد من العالم الثالث يصارع من أجل تحرره وتحسين أوضاعه.

يؤكد الحبابي في الفصول التي يتناول فيها اجتهاداته أن نظرته ديالكتيكية في لحظاتها الثلاث «الكائن - الشخص - الإنسان». فالشخص صيرورة، يبدأ ككائن ثم بعملية «تشخصن» يتحقق الإنسان من حيث إنه تأليف من الكائن والشخص.

في هذه الحركة الجدلية يعتمد في استجلاء مضامينها النفسية والاجتماعية على السيكولوجيا بفروعها كلها، والسوسيولوجيا بتخصصاتها كلها. وبناء على ذلك، فإن فلسفته تريد أن تكون التزامًا وتربية تقوم على تدخل فاعل ليستيقظ الإنسان الثاوي في أعماق كل كائن.

لذا، فالإنسية تجري في داخل التاريخ لا خارجه أو على هامشه. ولا يقصد الحبابي بالتاريخ علم التاريخ أو علم الماضي، بل هو في تصوره المحيط الذي يجعل المستقبل امتدادًا للحاضر والحاضر حلقة آنية من حلقات الماضي. هذا الزمان المترابط في حلقاته هو ما يمثل تاريخية الكائن المؤنسن. والزمن في الشخصانية الواقعية ليس الزمان الميكانيكي النيوتوني، ولا نظام التعاقب الممكن، إنه واقعة حية؛ لحمة وسدى العلاقة بين الذات والموضوع. وعمومًا، إن ما حل بعد - هنا، ماضيًا وحاضرًا ينصهر في الحينونة (l'entrain de) حيث يتقرر المستقبل. إننا نعيش أمامًا ونفكر خلفًا، ليكون المعاش زمنيًا هو في الأساس جدلي. الحينونة هي وحدة أسمى لحظات الزمان، إنها تجاوزٌ للماضي على أنه لحظة تتوقع المستقبل قبل حضوره وتحققه. هذا الفهم المعمق للزمن المشخصن يحاين الظرف التاريخي للمغرب الذي عاصره الحبابي المناضل من أجل أن يتحرر هو، ويتحرر بلده بالتبعية.

استند الحبابي إلى ما جاءت به السيكولوجيا في موضوع إدراك الزمان، فالطفل لا يتفتح وعيه إلا إذا امتلك ذاكرة، أي ماضيًا. وكلما تقدم في السن تتبلور عنده فكرة الزمان، وتتوزع لحظاته بشكل تكويني يعكس السير الحثيث نحو النضج. ففي الطفولة تتداخل لحظات الزمان ثم يحتل الحاضر والمستقبل المرتبة الأولى، لأن الحوادث التي مرت به في الطفولة قليلة، وكلما تكثف الماضي تقلص المستقبل، «فتتداخل آنيات الزمان مدًا وجزرًا، ما يعني أننا نحيا الزمن»[6].

يدخل ما قام به الحبابي في أطروحته الرئيسة بالتأكيد في إطار إثراء الفكر الفلسفي، ولا سيما في الشق الأخلاقي والسياسي، لأن ما يميز الفلسفة عمومًا هو الجهد الذي يبذل في لحظات التأمل الذي هو نشاط نقد وبناء في اللحظة نفسها،

---

(6) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 123.

والفيلسوف الشخصاني الواقعي يتطلع إلى أنسنة العالم متجاوزًا المثالية والمادية نحو فلسفة تأليفية، أي نحو تعبير صادق عن حياة لا تنفصل فيها الأفكار عن الأفعال، وذلك ما يمثل الدافع وراء اختيار موضوع أطروحته التكميلية «أحرية أم تحرر؟»، ليبرهن على أن الشخصانية الواقعية لا تقول بالحرية الذاتية الميتافريقية كما هي عند برغسون، فهذه الحرية فارغة لا أثر فيها للواقع المجتمعي والتاريخي للإنسان؛ إنها حرية لا يستبين فيها جهد الشخص، أي الكائن المؤنسن من أجل توظيفها لإصلاح الأحوال، وضمان التقدم المتزن، إذ ليست هناك حرية وكفى، بل حرية (كذا) بالنسبة إلى شخص معين. ومن الواضح أن التحرر - في إطار التوجه الواقعي - أغنى من الحرية الداخلية (أو الحريات الداخلية). «أنا حر» لا يعني أني أشعر بالحرية داخليًا، بل إني أحقق ذاتي فعلًا باختيار حر وواعٍ، في حين أن حرية برغسون «باطنية ومجردة وعامة»[7]، لذلك تدعونا إلى نوعٍ من الانعزالية حيث لا يشغلنا إلا وجداننا لأنه وحده مقر الديمومة الصرف بقطع العلاقة المجتمعية الثابتة الأولية التي لولاها يصبح الأنا العميق من دون أي عمق، منفتحًا على الفراغ.

من اعتراضات الشخصانية الواقعية على برغسون «أن الشخص لا يضحي، ولو عن طريق اختيار حر، بهذه الحرية أو تلك، وإنما يوسع الميدان الذي تنشأ فيه الحريات. فالمواطنون حين يتظاهرون للحصول على الحق في الشغل يُكسبون البطالة مدلولًا جديدًا»[8]، أي كونها تعوق الحرية الفردية كشر يتولد عنه الشعور بالحرمان وبالاستلاب الاقتصادي، الأمر الذي يتسبب في الضعف الذهني، وانتشار الإجرام وانحلال الأخلاق.

تعزز الشخصانية الواقعية مشمولاتها التحررية بتطبيقات لهذه الرؤى في مجالات الإبداع الفني والتملك (أو العندية) لتنتهي إلى ترسيم واضح لفلسفة التحرر، باعتباره مجموع إيجابي للحريات المناضلة، لا حريات مشعور بها فحسب.

---

(7) محمد عزيز الحبابي، من الحريات الى التحرر، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 68.

(8) المصدر نفسه، ص 94.

من هنا فإن الشخصانية الواقعية «حصيلة تفاعل ثقافتين: الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، تولدت عن قلق مزدوج رغبة في المساهمة في بعث وتنمية التفكير الواقعي والتفكير التركيبي لدى العالم العربي، من جهة، ومن جهة أخرى المساهمة في إثارة تيار نحو الـ 'نحن' حيث الأنا يتجاوز ذاته دون أن تتوقف حركة تشخصنه»[9].

يقر الحبابي أنه عاش تمزقًا عميقًا بين مجتمعين يختلفان في أكثر من جانب، فعانى من ذلك شعورًا بالفراغ، دفعه إلى نقيضه الذي هو التواصل. وبهذا الانفتاح على الآخر اكتشف ذاته، وأصبح يحيا بعمق أبعادًا إنسانية أصيلة نوعية تربطه بالبيئة البشرية، وتجليه بوصفه كائنًا مجتمعيًا يتواصل.

احتك الحبابي في فرنسا بالممارسة التعليمية وبالبحث العلمي في جامعات ومراكز البحث، ثم قرر العودة إلى المغرب ليتولى الأستاذية ثم العمادة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، وكان قد تسلح بـ «عدة مفاهيمية» و«حقيبة أدواتية»، وحصائل معرفية. فعاد إلى مغرب نال استقلاله، ولكن لم يبرح موقعه الحضاري كجزء من العالم الثالث المتخلف؛ خرج المغرب من ربقة الاستعمار المباشر، لكنه عانى استعمارًا جديدًا مستغلًا زج العالم في تبعيات مقيتة.

بدأت المعاينة السلبية تلوح في أفق فلسفة الحبابي إرهاصات لتحول فلسفي موافق لأوضاع المغرب الجديدة، وأوضاع العالم الثالث عمومًا. وفي خضم هذا نشر الحبابي في بداية ستينيات القرن الماضي كتابًا تضمن عشرين حديثًا في الثقافة والحضارة وُفّق في إعطاء عنوان دال على ما يهيئ له نفسه: **من المنغلق إلى المنفتح**، يتفق دارسو الشخصانية الواقعية أنه كتاب وضع فيه الحبابي لبنات ذلكم التحول الذي تجلت فيه أولى ملامحه[10].

لن نتناول هنا مضامين الأحاديث العشرين، لكن سنبرز الخطوط الجامعة بينها، فمنذ البداية يرى الحبابي في هذا الكتاب أن ما نفتقر إليه في اللحظة الراهنة

---

(9) الحبابي، من الحريات، ص 221.

(10) الحبابي، من المنغلق الى المنفتح، ص 315.

هو التفكير المعمق في عدد من المفاهيم والقيم السائدة حتى ندركها إدراكًا سليمًا، غير أن الإقبال على تحليل مكنونها يقتضي بعض التضحيات، أهمها: أن نتخلص من الأحكام المسبقة ومن العقد النفسية المتأصلة في الثالثين، ولا سيما تلك التي يرددها الغربيون في معرض كلامهم عن كل ثقافة غير متفرغة عن التراث اليوناني - اللاتيني، أو الآراء التي ترد عند بعض المفكرين في افريقيا وآسيا في شأن الغربيين، فيخلطون بين الاستعمار الغربي والثقافة الغربية. وما نحتاج إليه أن «نتعلم كيف نحمي أنفسنا من عبث الذين يعملون على تحجير الحضارة وتحويلها إلى وسائل تقنية للإنتاج لا أكثر، جاعلين العلم مجالًا للبحث عن وسائل لإرضاء السلطة والشعور بالعظمة فحسب، علينا أن نوجد قوانين تمنع القوة من أن تحل محل الحق»[11]. إذا تحقق هذا لن يعود التقدم مرادفًا لسيطرة أقليات على أكثريات.

نظرًا إلى هذه التحليلات، أصبحت الفلسفة أمام اختيارين لا ثالث لهما: إما تحرير الإنسان عن طريق تقدم المعرفة للسيطرة على الكون لمصلحة النوع البشري، أو استخدام التقدم في استغلال ثروات العالم والطاقات الإنسانية لفائدة الأقليات. إن مصير العالم الثالث وصراعه ضد التخلف والحرمان يهم مصير العالم كله وحريته، ومن «التعسف أن يوضع كمبدأ حتمي وبكيفية اعتباطية، وهو أن الشعوب التي تختلف عن 'البيض' متوحشة، واعتبار أصحاب البشرة البيضاء متمدنين بالطبع. لقد كثر الذين يقابلون 'المتحضر'، وهو من يميل إلى العيش في المجتمع، بـ'المتوحش'، أي من يهرب من المجتمع ويؤثر الغابة على المدينة. لكن إذا نظرنا إلى الواقع من الناحية الخلقية والعقلانية لزمنا أن نسأل: من الذي يحيا حياة إنسانية هادئة؟ أهو الأفريقي الأسود الذي يعيش بعيدًا في الغاب دونما سأم بعيدًا عن المشاكل، أم الجندي الأبيض الذي لم يكد يخرج من ساحات الوغى بأوروبا حتى بدأ يخوض معارك طاحنة أخرى على خط العرض 38 بكوريا أو الهند الصينية»[12].

النتيجة أن الجميع خضع لأقصى أنواع الاستعمار تحت شعار التمدين والتقدم والتثقيف داخل وضع بروليتاري متخلف عن حضارة القرن العشرين،

---

(11) الحبابي، من المنغلق الى المنفتح، ص 53.

(12) المصدر نفسه، ص 127.

وبالتأكيد الضحايا كلها «متوحشة»، غير أنها ليست أكثر وحشية من جلاديها، الكل متوحش: المستغِل والمستغَل.

يضيف الحبابي في حديث من أحاديث الكتاب أن المنطق ليس سوى مظهر من مظاهر الحياة الفكرية، وأن هذه الحياة لا تنحصر في قوانين العقل. وعدم الفهم هذا مرده إلى سببين: **الأول**، يرجع إلى مركب التفوق بحكم الغرور، **والثاني** الإيمان الأعمى بصلاحية أدواتهم الفكرية التي تسقط من اعتبارها بعض المظاهر العقلية والسيكولوجية، كونها تخرج عن الإطارات الضيقة والأساليب المطروحة في المنطق العادي. فذلك ما «يسوغ لنا، علميًا وتاريخيًا، أن نؤكد أن لا وجود لأجناس ولا لشعوب أقل كفاءة من سواها على الصعيد الإنساني، بل كل ما هنالك هو تباين في مراحل التطور التي تكون تارة مواتية لهؤلاء، وطورًا لأولئك على توالي الحقب التاريخية، ولكن لا يوجد أي شعب أو عنصر بشري غير قابل للتأثر بالحضارة، نظرًا لأصله العرقي»[13].

الشخصانية الواقعية مقتنعة بأنه لا توجد عقلانية خالصة، فلكل ثقافة بدائيوها. ولذا اضطرت هذه الفلسفة مضطرة إلى تخطي الدعوة إلى التوعية لتصبح في مرحلتها النهائية نزعة إنسانية جديدة، أي أن تصبح نضالًا من أجل التحرير: تحرير العالم الثالث وتحرير العالم الغربي معًا، ذلك أن أزمة الحضارة واحدة في العالمين؛ أزمة تحمل في طياتها توجها قلقا ومتفائلا في الآن نفسه.

يلاحظ الذين عايشوا الحبابي في سبعينيات القرن الماضي أنه انشغل بكل جهد لإنجاز التحول الضروري والموافق لواقع العالمين الثاني والثالث؛ إنه المخاض الذي أفضى إلى إعلان مبدئي في لقاء حضره في جامعة فيينا تحت شعار «فلاسفة ينتقدون فلسفتهم»، عقدته الفدرالية الدولية للجمعيات الفلسفية[14] (FISP). مضمون هذا الإعلان تختصره جملة غاية في الوضوح: على الشخصانية الواقعية أن تجهد نفسها لإعادة توجيه نظرها نحو مصير جديد، بفلسفة جديدة

(13) الحبابي، من المنغلق الى المنفتح، ص 157.

(14) ألقى الحبابي أمام هذا الملتقى بحثًا بعنوان: «Philosophie à la mesure des tiers-mondistes».

للغد ومن أجل الغد. كما حدسها قبل أن يشد الرحال إلى فرنسا فكانت هي الأصل والشخصانية الواقعية هي الرافد.

في هذا اللقاء طرح الحبابي سؤالًا محوريًا سيكون منطلق تحوله الجذري: أين يمكن العثور على نماذج لمجتمع غدوي؟ ويجيب مباشرة: ليس هناك موقع في العالم يوحي بنموذج يعتد به، لا في الحاضر بمآسيه شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا، ولا في الأزمنة الماضية التي تعرض فيها الإنسان للإذلال وللمساس بكرامته عبر الحضارات المتعاقبة. ولا يمكن الفلسفة الجديدة إلا أن تعول على اجتهاداتها ليكون بمقدورها أن تهيئ الإنسانية لعالم الغد، عالم أفضل بجميع البشر وفي أي مكان تعزيزًا لحظوظ استتباب السلام العالمي. بهذا المنظور الغدوي تكون أعمال الفضح ونزع القداسة والتحدي مهمات كل فلسفة مناضلة بحق وغدوية في قصدها الأخلاقي.

كان علينا نحن تلامذة الحبابي أن ننتظر، ونحن نعاين مخاضه، ثمانينيات القرن الماضي ليطلع علينا بنصه المرجعي الذي عاد فيه إلى «الغدية» الأصل وليتحول من شخصاني واقعي، مع الحفاظ على عدته المفاهيمية وحقيبته الأدواتية، إلى «غدوي» أكثر جرأة وعمقًا واستشرافًا في كتاب **عالم الغد: العالم الثالث يتهم**[15]، مبررًا هذا التحول في فرضية عامة أن على عالم اليوم كي يعد عالم الغد استيعاب مكاسب الفكر المعاصر والانفتاح على الممكنات خارج النسقية باستعمال الشك المنهجي ورفض كل دوغمائية والقطع مع التأمل الخالص.

بذلك تنزل الفلسفة من جديد إلى الأرض، وتتعلم من جديد كيف تمشي على قدميها بعيون متفتحة على واقع الإنسان في كليته من دون إهمال العلوم الجديدة، ومن دون إقصاء الدين، إذ ليس من الإنصاف الحكم على دين أو مذهب على أساس معتنقيه (استعمالًا موفقًا أو خاطئًا)، بل الحكم من خلال الأسس الخاصة، ومن خلال المؤسسات الضابطة، إذ لم يكوّن دين ولا أيديولوجية رؤى نهائية في الميادين كلها.

---

(15) محمد عزيز الحبابي، **عالم الغد: العالم الثالث يتهم: مدخل إلى الغدية**، نقلته عن الفرنسية فاطمة الجامعي الحبابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991). والكتاب في أصله باللغة الفرنسية صدر في عام 1980.

يعلن الحبابي الغدوي في مدخل هذا الكتاب الحدث أنه حان الوقت كي يكف العالم الثالث عن التشكي والأنين، وأن يتخذ موقف المتحدي المتهم، بعد أن حلَّ الاحتقار الذي كان ينظر به الغرب إلى العالم الثالث عقدة اللسان: إن «الاتهام المندد، والاتهام المتهم موقفان ضروريان لنعي بأن التخلف ضرر جذري ويتحمل مسؤولية تطهير الوضعية»[16].

من الناحية المفاهيمية يتضمن مدخل عالم الغد أيضًا توضيحًا جوهريًا للمقصود من الغدية بأنها «تختلف عن المستقبلية، من حيث إنها تريد أن تكون منهجًا لمعالجة نشاطات إنسانية قصد استخلاص عناصر متوقعة تهم الإنسانية جمعاء، أي بكل إنسان في مجموع أبعاده المادية والوجدانية والروحية»[17]. إن تشخيص الأوضاع الراهنة من منظور غدوي ضرورة تفرض نفسها باستعجال لأسباب عدة، أتى الحبابي على ذكر ثلاثة منها:

- عدم الحكم على الأشياء إلا بعد تصورها، فالفرضيات تأتي قبل الإثبات والبرهنة.

- أن المستقبل يتعلق بواقع لم يتحقق، على العكس من الحاضر الذي يتميز بكونه في حركة المضي والانسياب، أنه حال ولا يمكن الشك في واقعيته.

- يفترض تكامل المستقبل مسبقًا معرفة استثمار المعطيات التاريخية والمجتمعية باستعمال المفاهيم الإجرائية.

تطرح أحوال العالم الثالث الذي يهمنا أن نعد غده على الفيلسوف سؤال العلاقة مع الغرب بالصيغة التالية: ألم تصبح المسافة التي تفصل البلدان المتخلفة عن الغرب مهولة ؟ فما بالك في ما سيكون عليه الغد عندما يحقق التطور الغربي الرقم القياسي في السرعة؟ إذ «ليس بإمكان العالم الثالث ككل أن يماري في مزايا الغرب وقدراته إلا أن من حقه بل من واجبه أن يضع النمو في علاقة مع الأسس الأخلاقية والثقافية. ومن الضروري أن يعتبر عالم اليوم أن إرادة بناء عالم الغد

---

(16) الحبابي، عالم الغد، ص 16.

(17) المصدر نفسه، ص 24.

جديرة بأنسنة جديدة، وأن بتغيير العالم يتغير معه الإنسان في شموليته»[18]. لذلك سيكون عالم الغد مشتركًا للناس جميعًا.

إن تسارع التطور «أظهر أن الغيبيات والأوهام لا يمكن اعتمادها إطلاقًا في تفسير الصيرورة التاريخية، فكل تنبؤ من ذلك القبيل يحمل طياته فضيحته المباشرة. لقد قيل إن الإحصائيات هي أيضًا أنواع من الكذب والتزوير، لأن لا شيء يبرر في السياق الحالي للتقدم، أن ننقل إلى المستقبل ثوابت اليوم أو ثوابت الأمس. المستقبلية «نبوءة» من نوع محدود، تقترب كثيرا من الاحتمال (وهو شيء مضاد للعلم) لا يمكنه على العموم تلافي تدخل العناصر الذاتية. أما الغدية فأشمل من حيث الآفاق، ومن حيث المقاصد»[19].

من ناحية أخرى تعكس الغدية الفكر وهو يبرهن على قدرات الإبداع على الرغم من فشل حضارة التصنيع، بل وعلى التحدي الموجه إليها، لأن الغدية تشخص أمراض الحضارة الصناعية، وعندما ينجز تشخيص المرض يبدأ العلاج. علينا أن نتيقن أن مشكلات الغد ستكون مغايرة لمشكلات القرن العشرين (وبالأحرى مشكلات القرن الحادي والعشرين) وستكون الحلول، بالطبع حلولًا مغايرة أيضًا، فليس في تاريخ الإنسانية حلولًا قارة ودائمة لأنه لا توجد مشكلات قارة ودائمة، لذا لا يصلح أن يتخذ تاريخ الفلسفة مرجعًا لتهيئة دستور مجتمع إنساني لم يحل.

تتوافق هذه الرؤية الحبابية مع رؤية كارل بوبر الرافضة التاريخانية. فالتاريخ بالنسبة إليه ليس مسار نهر ينساب في مجرى قار ومنتظم، ولا إمكانية للقول إن هناك مصيرًا تاريخيًا. فالتاريخ يفاجئنا في الأغلب بحوادث يصعب توقعها. وتلقي وجهة النظر المشتركة هذه بين الحبابي وكارل بوبر على الفيلسوف مسؤولية رئيسة تتلخص في إعداد الإنسان أخلاقيًا ومعرفيًا ووجدانيًا ليكون جاهزًا لأي مفاجأة يجد الإنسان نفسه غير معد لها.

---

(18) الحبابي، عالم الغد، ص 36.

(19) المصدر نفسه، ص 77.

يخصص الحبابي حيزًا كبيرًا من عالم الغد لعرض مواصفات فلسفة الغد، وهي حصرًا:

- ثالثية، ومن هنا ضرورة مواجهة التخلف وإعداد غد لمجموع الإنسانية.

- تعتمد منهجية قوامها تكامل أصناف المعرفة (l'interdisciplinarité).

- تجعل من القطيعة مع النماذج الغربية السائدة اليوم قاعدة لإعداد إنسان الغد، لأن تلك النماذج أفلست وفقدت صدقيتها.

تقتضي هذه المواصفات مهمات غدوية لا يمكن أن تقوم بها إلا الذهنية الثالثية «التي ما تزال تحافظ على الفطرة أو على السيولة، وبذلك تجد قابلية على التحول إلى الأحسن، إنها ما تزال من العمران البدوي، حسب المفهوم الخلدوني، فلا (تروست) ولا حروب من أجل احتكار المواد الخام، ولا مافيات عالمية لبيع الأسلحة المدمرة. سيتجه الثالثيون، إذن نحو المستقبل بخطى خفيفة ومريحة وسريعة لأنه ليس على ظهورهم حقائب سلبيات حضارة التصنيع»[20].

في المناخ العالمي الجديد باتت الشخصانية الواقعية نفسها متجاوزة مثل المنظومات الفلسفية الأخرى، وأصبح من الضروري «إبداع فلسفة جديدة تعمق الوعي، وترمم أعماق الإنسان، والترميم السليم يقوم على تصميم، والتصميم القويم في حاجة إلى اتجاه وتوجيه، كل الأنساق الفلسفية وكل الأخلاقيات لا يبررها إلا بحثها في إعادة أنسنة الإنسان احتراما لكرامته من أجل غد أفضل»[21].

حاول الحبابي في أعوامه الأخيرة أن يستمر في تعميق النظر وتوضيح ما بقي غامضًا من محاور الفلسفة الغدية، لكن بسبب تردي حالته الصحية من جراء ما عاناه من مضاعفات العمليات التي أجريت في دماغه أصبحت الكتابة والتركيز عملًا شاقًا عنده، ولم يكن في إمكانه إلا إصدار كراريس يغلب عليها أسلوب

---

(20) محمد عزيز الحبابي، «المستقبلية والغدية،» في: الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 23 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993)، ص 17.

(21) انظر حوار مع محمد عزيز الحبابي حول الفلسفة بين الشخصانية والغدية، في: بنسالم حميش، معهم حيث هم (الدار البيضاء: بيت الحكمة، 1988)، ص 155.

التداعيات[22] كأني بالفلسفة الغدية نسق لم يكتمل، وذلك ما يفسر انحسارها، وبالتالي انحسار رافدها المتمثل في الشخصانية الواقعية، ولا سيما أن التقطيع الأيديولوجي في العالم المعاصر بعد موت المعسكر الشيوعي، ما عاد تقطيعا ثلاثيًا، بل أصبح تقطيعًا ثنائيًا، دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة، على الرغم من أن الأزمة قائمة بحدة هنا وهناك، وأصبح مفهوم الثالثية غير متطابق مع واقع الألفية الميلادية الثالثة.

من جملة المآخذ التي سجلها الباحثون على النسق الفلسفي للحبابي أنه لم يعط الديمقراطية منـزلة أساسية، أكان في شخصانيته الواقعية أو في فلسفته الغدية، على الرغم من أنه حاول تدارك الموقف بإضافة قسم أول في الترجمة العربية لكتابه أحرية أم تحرر؟ (1972) غير موجود في الأصل الفرنسي (1956). وجعل لهذا القسم المضاف عنوان «الحرية والديمقراطية»، وفرّعه إلى ثلاثة فصول (معنى حرية، معنى ديمقراطية، التكامل - الضدي). لكن لا ترقى معالجة قضية الديمقراطية في هذا القسم إلى متانة الشخصانية الواقعية وقوتها، إلا في القليل من الفقرات التي حاول أن يجيب فيها عن تساؤلات محورية، مثل «أي تعريف قار نستطيع أن نرفض أو نقبل ديمقراطية هذا النظام أو ذاك؟ وما مصدر الديمقراطية؟ تجيب الشخصانية الواقعية بأن مصدر الديمقراطية نفساني. يسمى نظامًا ديمقراطيًا النظام الذي يعمل على تحقيق رغبة أي شخص في أن يقوم بتسيير أمور الدولة التي يحيا في كنفها. إنها رغبة وأكثر من رغبة، الأمنية العميقة التي بدون إرضائها لا يحس المرء بالثقة والأمن، فالاطمئنان أساس السعادة، لأنه ينبع من ضمان حصانة حرية الشخص وحقوقه مع المساواة مع الواجبات بين جميع الأشخاص. كل المفاهيم النبيلة من عدالة وصداقة وأخوة وحرية لا تلتصق بالواقع، إذا هي لم تنطلق من الاطمئنان. الديمقراطية واقع أحياه كتجربة شخصية لا مجرد مفاهيم تفرض علي من الخارج ويحميها دستور موروث، وأعراف أو نصوص قانونية شرعها غيري في غيبة عني، الديمقراطية نظام قابل للمناقشة والإصلاح»[23].

---

(22) نشر محمد عزيز الحبابي هذه الكراريس ضمن سلسلة «دفاتر غدوية»، منها: **أزمة القيم، أزمة النماذج، مقولاتية جديدة**، وغيرها.

(23) الحبابي، **من الحريات**، ص 39.

يقر الحبابي أن «للديمقراطية، بالإضافة إلى الجانب النفسي جانب مجتمعي يتكامل مع الأول، ذلك أن الشخص يتواصل تلقائيًا مع الآخرين في تفاعل مستمر فإذا انبعثت الأنظمة الدستورية من وجداننا (إرضاء لرغبة أو أمل)، وعملت على تقنين تواصلات الأشخاص دونما امتياز، كانت ديمقراطية صحيحة تتيح للفرد الحريات الضرورية لتكوينه الذاتي. الديمقراطية، إذن نظام سياسي يتفتح على عوالم الفرد البشري في تواصله الواقعي مع الآخرين بتكافؤ الفرص مع مراعاة التغاير الشخصي لكل فرد»[24].

بعد تحليل الصفة « الضدية» للديمقراطية، أي الوظيفة الرئيسة للديمقراطية التي هي الحصانة ضد الاستبداد والأوليغارشية والفوضى، وبعد مقارنة بين الديمقراطية الغربية وحقوقها السياسية، والديمقراطية الشعبية وحقوقها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يستنتج الحبابي أن «الديمقراطية مجموع الجهود لتحقيق نظام عاقل يضمن الحرية والمساواة في كل الميادين. إن مصلحة السلم العالمي ومصلحة الرقي هي أن تتحقق، شموليًا، الحريات والديمقراطية الحقة، وهذا يستلزم أن تتكامل الأنظمة الغربية والأنظمة الشرقية ويتحرر الاقتصاد والأشخاص معًا، فلنظم الغرب فضائل ومساوئ ولنظم الشرق فضائل ومساوئ»[25].

في التحول من الشخصانية الواقعية إلى الفلسفة الغدية لم يقم بتبيئة ديمقراطية تفصيلية يتحقق بها التحرير الفكري الذي كان يدعو إليه في مرحلة النضال الوطني. إذ لا يوجد ما يفسر غياب تصور خاص بالفلسفة الغدية لدولة الحق وللمواطنة، وبما يدخل في الاعتبار الموجة العولمية.

أود أن أشير هنا إلى أن فقرات تتسرب الى متن الحبابي تتناول قضايا وإشكالات تتصدر اهتمامات المجتمعات المعاصرة، مثل فقرة تناول فيها قضية حقوق الإنسان كما كانت تطرح في العقد الأخير من القرن الماضي. إذ نبّه على «أن المدافعين عن حقوق الإنسان لا يدافعون عن 'حقوق الشعوب المقهورة'. فما هو

(24) الحبابي، من الحريات، ص 40.
(25) المصدر نفسه، ص 42.

الإنسان المقصود في عبارة 'حقوق الإنسان'؟ إنه في الغالب الفرد المنتمي لشعب لا يعارض مصالح الدول العظمى الحامية لتلك الحقوق في عالم النفاق والهوان وقدسية القوى. هل تبرر الدعوة لحقوق الإنسان حق التدخل بقوة الأسلحة في شؤون الغير لإرغامه على أن يأتمر بأوامر القوي ويخضع لاستراتيجية؟ هناك حقوق للإنسان وحقوق للقوات العظمى، وعلى رأسها حق الفيتو»[26].

يتبين من هذه الإشارة إلى قضية حقوق الإنسان أن الحبابي أثار ما يعيب حقوق الإنسان. فإذا كانت هذه الحقوق تكرس العدالة داخل الدول، فإنها عاجزة عن إقامة العدالة بين الدول بوحي من هذه الإشارة المقتضبة والدالة.

من الإشارات المهمة في متن الحبابي ما يتعلق بقضية التربية والتعليم، نقرأها في الفقرات التالية من كتاب عالم الغد: إن الواجب يقضي بدراسة الماضي كوسيلة لفهم الحاضر، ووسيلة تهيئ المستقبل، عوضًا عن دراسة هذا الماضي كقيمة في حد ذاتها كما هو [هي] الحال في مدارس العالم الثالث [...] هذا يتطلب استثمار معطيات الماضي، وتوجيه جهود التلميذ والأستاذ نحو مستقبل واقعي بعيد عن كل الأوهام [...] من ثمة فإن استشراف المستقبل يتطلب توافر كفاءتين، على المدرسة أن تنميهما: التخيل (الابتكار) والاندماج (في العصر) [...] على التعليم أن يبث في ذهنية الشباب مفهوم نسبية كل ماله ارتباط بالإنسان [...] وكل مهمة بيداغوجية ثورية في خلق نظام تربوي قادر على أن يكيف الذهنيات مع المصير الإنساني، ويجعل التطور يسير بالموازاة مع المنهج السوي في مختلف الميادين [...] واجب مدرسة الغد هو أن تتجه إلى تكوين فكر عالمي [...] وأن تكون لنا مدارس يتدرب فيها التلاميذ على استعمال العقل [...] واجب مدرسة الغد هو أن تخترع فكرًا جديدًا، وإحساسًا جديدًا في مستوى كرامة الإنسان»[27].

يحتل الإعلام أهمية بالغة في الفلسفة الغدية، إذ يخصه الحبابي بإشارة ذكية، ففي نظره أن الإعلام الموضوعي والنزيه «هو وحده الكفيل بأن يقضي على

---

(26) الحبابي، «المستقبلية والغدية،» ص 24.

(27) الحبابي، عالم الغد، ص 102-110.

سوء التفاهم، وكما أن الإعلام هو الذي يمكّن التاريخ من السيطرة على الإنسان، يمكن أن نؤكد أنه أحد العناصر الأساسية في التخلف إذا كان سيئًا. بناء على ذلك فإن الغربيين الذين ينجرفون مع الإعلام الخاطئ هم أيضًا متخلفون. ومن بين العلامات الكبرى للإعلام الخاطئ المعتل يمكن أن نذكر: نقصان الإعلام. فمثلًا لكي نسكت ضميرنا لا نجعل من الاستعمار حدثًا داخل التاريخ، بل نستعمله ككبش فداء دائم ونبرر به جميع مظاهر فشلنا في كل الميادين، هكذا نحاصر أنفسنا بأنفسنا فيما نصطنعه من معوقات خاصة بنا، نخلق التخلف ونزرع مركبات مجاملة الذات، وهذا ما نطلق عليه 'عقدة الشاشة'»[28].

أعود إلى ما انطلقت منه في هذا النص لأؤكد من جديد أن الهاجس الغدوي كان في الأصل محدوسًا في وعي الحبابي السياسي والفكري حين كان مناضلًا في صفوف الحركة الوطنية قبل أن يحصل المغرب على استقلاله غير المكتمل. وللإنصاف أقول وبحكم رفقتي الطويلة له أنه لم يكن مهادنًا للأوضاع السياسية العفنة في عديد من دول الشمال ودول الجنوب، ولم يلتمس الأعذار لما كانت يرتكبه عدد من الدول من تجاوزات في حق الإنسان وفي حق الشعوب. لم يكن «مثقف السلطة» كما يدعي بعضهم، وهذا التصنيف الظالم عانى بسببه كثيرًا من المواقف المعادية.

كان الحبابي بحق ذا رؤية حداثية، لأن الفلسفة التي كانت تهمه هي التي تسعى إلى إقامة المجتمع المتوازن على أساس تصفية الحساب مع حال التردد بين الحداثة ونقيضها. إذ إن فلسفات الحاضر في نظره تراوح بين موقفين: موقف التجمد النسقي والتجريد المبالغ فيه، وموقف الحسرة والتألم في عقدة كون الفلسفة ما عاد لها أي صدقية أو مشروعية. فاتخذ الحبابي موقفًا ثالثًا: واجب إبداع فلسفة جديدة بالمعنى الحقيقي لكلمة الجدة، وذلكم كان إنجازه الفكري المتميز.

---

(28) الحبابي، عالم الغد، ص 119.

الفصل الرابع

جدلية الأفق في فكر الحبابي

محمد المصباحي

«الإنسانية اليوم تهتم بالتوحيد... هذه المسيرة نحو الواحد لا سابق لها في التاريخ... ولا يستطيع مقاومتها أي شخص».

الحبابي، من المنغلق إلى المنفتح، ص 123.

إن شخصانية الحبابي، سواء أخذناها بنعتها الأصلي وهو «الواقعية» أو بنعتها البَعدي وهو «الشخصانية الإسلامية»، هي باختصار رحلة من الكائن إلى الشخص فإلى الإنسان[1]. و«الأفق» هو أحد «الأمكنة» الذي تجري فيه هذه الرحلة التي يسميها «التشخصن». فما المقولة الوجودية أو الصورة الماهوية التي ينتمي إليها «الأفق»: هل ينتمي إلى الوجود أم إلى الماهية أم إلى الهوية، أم إلى المكان أم إلى الزمان، أم إلى مقولتي الفعل والانفعال، أم إلى مقولة المِلْكِية؟ هل ينتسب «الأفق» إلى عالم الأنثروبولوجيا أم إلى عالم الإبيستمولوجيا؟ هل هو مجرد مفهوم فلسفي استعاره الحبابي من فينومنولوجيا هوسرل، أم هو عالم افتراضي اقترحه ليفسر به منطلق تفكير المرء ومنتهاه وفعله وانفعاله؟

أولًا: معاني الأفق

للاقتراب من مفهوم «الأفق» لدى الحبابي، علينا أولًا أن نتعرّف بسرعة إلى انتماءاته المقولية على مستوى الوجود والواحد. فالأفق مفهوم زمني لأنه أولًا يَرِد في كتابه من الكائن إلى الشخص في باب الزمان، ولأنه ثانيًا يتفاعل ويتغذى

(1) للتوسع في جوانب من فلسفة الحبابي، انظر: محمد المصباحي، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، القسم الأول، ص 21-59.

ويتطور من أبعاده الثلاثة: الحاضر والماضي والمستقبل[2]. فالحاضر المعيش هو أول بُعد زمني يتغذى ويتطور منه الأفق ومن خلاله الأنا[3]. بيد أن زمن الأفق لا ينحصر في الحاضر، أي في ما يجري الآن أو ما هو في صدد الوقوع (en train de)، بل يمتد أيضًا إلى الماضي من طريق الذاكرة. فـ «الأنا» يسمح لنفسه بالهبوط إلى قعر الماضي كي يغرف منه الأمثلة لإغناء تجربة الحاضر[4]. نعم، «الأنا» هو حقبته الزمنية التي يعيشها، إلا أن حقبتنا هي جزء من تاريخنا الذي نساهم في سيره بفضل الـ «ما يجري» الآن، أكثر من ماضينا أو مستقبلنا[5]. أما إحالة الأفق على المستقبل، فيكفي أن نذكّر بأن «الأفق» نفسه يشير إلى الـ «ما سيأتي»، أي إلى التطلع والطموح والأمل، وهي أبعاد لا يمكن أن يجري «التشخصن» من دونها. وتكون إثارة الانتباه إلى دور الذاكرة في تغذية الأفق بمكتسبات الماضي ملائمة للكلام عن قوى معرفية أخرى تُوسّع من نطاق الأفق، كترابط الأفكار والذكاء والخيال[6]. وأفرد الحبابي الخيال بأهمية خاصة، إذ «به تعمل الذات على دمج الزمان والمكان، وتمكين الذهن من المدى القادر على احتضان الأفق الواقعي دفعة واحدة، بكل أبعاده الثانوية، وآفاقه الممكنة»[7].

من جهة أخرى، الأفق مفهوم مكاني، حيث يتصوره الحبابي كوعاء يحفظ كل ما استطاع المرء أن يكتسبه في مسيرة حياته من خبرات ومعارف. وتشبيه الأفق بالمكان لا يحيل على معناه الهندسي، أي على المكان الفارغ المطلق، بل على

---

(2) Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

(3) «جدلية المعيش الزمني... تدعم ... التطور التدريجي لأفقنا»، انظر: المصدر نفسه، ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص 147.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 148.

(6) عن الوظائف المعرفية التي يستخدمها الأفق للاستجابة لنهمه الذي لا حد له، يقول: «وعلى منوال الذاكرة نفسه، يشكل الذكاء بعدًا ثانويًا آخر للأفق. وللتدقيق يتعلق الأمر بالذكاء العملي، الذكاء الذي، باستثمار الحاضر والماضي، يخترع الحلول ويختار. الذاكرة، وترابط الأفكار، والذكاء الحاد، شروط مقولية ثلاثة لتوسيع الأفق. خاصية أخرى أكثر جوهرية (والتي تفترض القوى الثلاث الأخرى) هي الخيال، انظر: المصدر نفسه، ص 148-149.

(7) المصدر نفسه، ص 148-149.

فضاء حي لا يتوقف عن الفعل والانفعال والتملك والتشخصن بغية مزيد من الامتلاء.

الأفق، من جهة ثالثة، هو ذلك الحقل الذي يقوم فيه الشخص بالفعل تجاه الأشياء والكائنات؛ فغاية أفعال الشخص هي جعل «الأنا» يغتني أكثر فأكثر، إذ بمقدار ما يفعل الشخص يمتلك، وبمقدار ما يمتلك يتشخصن، لأن غِنَى الشخص متوقف على ثراء أفقه، والعكس صحيح[8]. وانتماء الأفق إلى مقولة الملكية، أو القُنية بلغة الكندي، تُساهم في تحويل الكائن إلى شخص - أي بفضل انتساب الأفق إلى هذه المقولة العرضية التي تحتضن مجموع مكتسبات «الأنا» المعنوية والمادية - يكتسب الأنا جوهره عبر انتقاله من الكائن الخام إلى الشخص الممتلئ.

هذا عن المقولات الوجودية، أما عن المقولات الوحدوية، فيمكن القول إن الأفق ينتسب إلى المقولة الوحدوية، «الواحد بالكل»، لأنه يصهر العناصر المكتَسَبة لتشكيل «كُلٍّ» مغاير لأجزائه، أي لاستحداث كيان مستقل قابل للتأثير والتأثر. والحبابي يقول، كالأرسطيين والغشتالتيين والبنيويين، بأسبقية الكل على الأجزاء، لأنه هو الذي يضفي المعنى على عناصره، لا العكس.

إجمالًا، يبقى «الأفق»، على الرغم من محاولاتنا تقريبه من مفاهيم أنطولوجية ووحدوية، مفهومًا شخصانيًا، أي مجالًا تتفاعل فيه أبعاد الفرد البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والثقافية والفكرية والعَقَدية كلها، من أجل إنجاز فعل التشخصن. وعلى هذا النحو يكون الأفق هو التوسط الذي يجعل رحلة «التشخصن» من الكائن إلى الإنسان ممكنة.

بعبارة أفضل، الأفق بنية مركبة: انفعالية وفعلية ومعرفية وعقدية واجتماعية... إلخ، تُكيف إدراكات الفرد وتحدد تصرفاته وأسلوب أفعاله ونمط عيشه[9]. وأكثر

(8) عن علاقة الأفق بالفعل والتملك يقول: «الأفق، بالنسبة لشخص ما، هو حقل فعله في الأشياء والكائنات الحية، إنه مناخه للتشخصن... هكذا يتوقف الأفق، إلى حد كبير، على مدى التملك»، انظر: Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 147.

(9) وقريب من هذا المعنى يقول: «... الإدراك ليس مجرد نظر يُلقى على الموضوع، بصفته موجودًا - في - ذاته، ولكن الإدراك هو الاتصال الفعال بين الشعور المدرِك والعالم الحي الذي يوجد=

من ذلك «لا يمكنني أن أعرف الآخر إلا بفضل تفكيري، إلا من خلال أناي، ولا يمكن أن أعرف نفسي إلا من خلال الآخر، فأتعرف على نفسي فيه، وكما يقول الحديث كل منا مرآة للآخرين»[10]. كما أن بنية الأفق تؤطر إرادة الاستحداث لدى الشخص، فلا مجال للاستحداث العفوي في عالم الفكر أو المعاني والمُثل. كما هو محال في عالم الماديات. فلا بد من مواد أولية ومن فكر ليفهمها قبل أن يتصرف فيها[11]، والأفق هو الذي يوفر هذه المواد الأولية.

إن الأساس الذي تتغذى منه بنية الأفق هي التجربة التي تحقق تراكم المعارف والخبرات مع الأشياء ومع الناس على مستويات المعرفة والانفعال والفعل والتذكر والتعايش، فتكون التجربة هي كنه الأفق، أو كما يقول الحبابي «الإنسان وجداني ومجتمعي بالطبع، وفي تآن. إنه يعيش 'حياته'، ولكنها حياة بـ/ مع/ مِن خلال الآخرين، لأن المصير الفردي ملتصق بمصائر الجميع»[12].

لما كان الأفق مجالًا تتعايش فيه عناصر الحياة كلها بكيفية تجعلها تخضع لتبعية متبادلة في ما بينها، فإنه سيتخذ بالضرورة هيئة «الفكرة التنظيمية» التي تُدخِل النظام والتنسيق بين مختلف العناصر والعوامل التي تؤلف الأفق وتضفي عليها المعنى، أي تخرجها إلى الفعل في شكل حُكم أو موقف أو فعل يقوم به الشخص لتغيير العالم.

نشير في هذا الصدد إلى أن الأفق في معناه الجغرافي يفيد الحد النهائي، أو نهاية الأرض، أو هو النهاية التي لا يمكن تجاوزها، أو أنه نقطة التقاء ينتهي فيها البُعدان العمودي والأفقي. بعبارة أخرى، الأفق، في نهاية الأمر، خط خيالي تلتقي

= فيه الشيء المدرَك»، انظر: محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية: الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1962)، ص 54؛ كما يقول «فقولنا إن الصور الخارجية لا توجد (بصفتها صورًا) مستقلة عن علاقتها بالذات، ليس معناه أن الذات تخلقها. إنها تنشأ (كما رأينا) بفضل الفعالية المشتركة بين الذات والموضوع» (ص 56-57).

(10) Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération? (à partir des libertés bergsoniennes)*, 3ème ed. (Rabat: Okad, 1989), p. 143.

(11) محمد عزيز الحبابي، دفاتر غدوية (القاهرة: دار المعارف، 1991)، ص 54.

(12) المصدر نفسه، ص 57.

فيه السماء بالأرض بنظرة الإنسان الناظر إليه؛ هذه النظرة التي تشكل مركزه، الأمر الذي يجعل الأفق متعاليًا على الذات، وحتى على الزمان، ومحايثًا لها.

ثانيًا: وظائف الأفق

يتبين مما سبق ذكره أن وظائف الأفق تتعدد وتتنوع، وأن من بينها ما هو إيجابي ومنها ما أُدخل في باب الوظائف السلبية. فالأفق يكون في الأغلب أداة انفتاح الشخصية ووسيلة حل كثير من صعوباتها وفهم كثير من تحدياتها. لكنه قد يكون عائقًا أمام الشخص للخروج من أزماته ومآزقه، خصوصًا إذا كان الأفق مكتظًا بالموانع والمحرمات الاجتماعية والدينية والثقافية. وفي ما يلي نحصي على وجه السرعة أهم وظائف الأفق:

- الأفق هو، أولًا، مكان لتشخصن «الأنا» مع الآخر وبه[13]، أكان هذا الآخر حيًا أم ميتًا، ولا سيما إذا كانت هناك علاقة صميمية معه، إما بسبب القرابة أو القداسة أو غير ذلك[14].

- الأفق الشخصي يكون أداة فهم وتفسير، نستطيع بفضله أن نفهم لماذا تصدر أحكام ومواقف وقرارات معينة عن هذا الشخص ولا تصدر عن شخص آخر، لأن كل شخص يتمتع بأفق خاص به.

- ربما يكون للأفق الشخصي دور **الحماية والوقاية** لمستقبل الشخص كيلا يسقط في الفبركة الآلية للذات من الجماعة الثقافية عن طريق منظومة العادات والتقاليد والأعراف، أو من النقابة (أو الحزب) التي ينتمي إليها أو عضو فيها.

- الأفق هو **أداة امتلاء**، «فما دام الشخص يملك أفقًا، فهو لا يوجد أبدًا عاريًا أمام الفراغ المطلق»، ما دام ممتلئًا بالمعتقدات والممارسات والعادات والنظريات والتطبيقات المرتبط بعضها ببعض. ولا يمكن أن تكون المعتقدات والممارسات

---

(13) انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 155.

(14) «فكرة الترابط الصميمي للشخصية مع أفقها متجذرة فينا إلى درجة حتى تمثل الأموات يتضمن هذا البعد»، انظر: المصدر نفسه، ص 155.

والعادات هي نفسها تمامًا بالنسبة إلى الجميع، لأن لكل شخص ولكل جماعة أفقها الخاص بها الذي يجعلها متميزة عن غيرها. لذلك شبَّه الحبابي الأفق بـ «الكوسموس» الصغير الذي يوجد داخل «كوسموس» كبير (المجتمع). ففي الأفق المجتمعي الشامل تنغرس الآفاق الفردية الجزئية التي تضفي الخصوصية على المعتقدات[15].

- «الأفق الشخصي» أداة **فصل وتمييز**، أي يقوم بالدور المنطقي للفصل النوعي الذي يميز شخصًا ما عن آخر. فالأفق، بوصفه المكان الثقافي الذي نعيش فيه والذي هو حد الوجود الشخصي، يجعل شخصًا ما يتميز بأسلوبه الخاص في الحياة وبرؤيته المتميزة للعالم عن غيره من الأشخاص.

- «للأفق الشخصي» وظيفة أخرى هي **تحرير الشخص** من عوائق التشخصن التي ينسجها «الأفق المجتمعي الكبير» أمامه عن طريق منظومة من العادات والمعتقدات يفرضها عليه جراء العضوية فيه والانتماء إليه[16]. ومن البيّن بنفسه أن «الأفق الشخصي» لا يمكنه أن يقوم بدوره التحريري هذا إلا إذا كان مستقلًا ذاتيًا عن «الأفق المجتمعي الكبير»، أي غير مستغرق فيه تمامًا.

- الأفق أداة **اتصال وتواصل**، ولا سيما مع الأشباه والنظائر، إذ لمّا كان «لكل كائن بشري أفقه الخاص به، فلا يمكن أن يتواصل إلا مع نظائره الذين يشكلون جزءًا من أفقه»[17]. فأفق عامل الفوسفات في المغرب، والذي يشكله مستوى دخله وانتماؤه إلى نقابته المفضلة وتعصبه لفرقته الكروية... إلخ، سيكون أقدر

---

(15) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 149.

(16) «الأفق هو الذي يحفظ مستقبلي ... يجعلني أتعالَى الأجهزة؛ فالعضوية والعادة أو الانتماءات التي توضع موضع السؤال لا تتلاشى إلا لكي تفسح المكان لأخرى. ما دام الشخص يملك أفقًا، فهو لا يوجد أبدًا عاريًا أمام الفراغ المطلق. فهو شخص لأنه بالضبط يغوص في أفق ممتلئ حيث كل اعتقاد محاط بممارسات، وكل ممارسة مطوقة بعادات... وكل نظرية تستدعي تطبيقًا. وإذا لم تكن الاعتقادات، الممارسات، العادات... هي نفسها تماما بالنسبة للجميع، فلأنها تنتمي إلى آفاق مختلفة. كل أفق هو كوسموس صغير داخل الكوسموس الكبير الذي هو المجتمع، المحيط الشامل الذي تنغرس فيه كل الآفاق الجزئية »، انظر: المصدر نفسه، ص 149.

(17) Mohamed Aziz Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, 4ème éd. (Rabat: Okad, 1987), p. 124.

على التواصل والتفاهم مع نظرائه في تونس أو في الأردن، من التواصل مع عمال المصانع الزراعية التي توجد في المنطقة نفسها التي يعمل فيها. فالتجاور المكاني، وحتى التزامن الزماني، ليس القاعدة الحقيقية للتواصل بين الناس. إذ كان الفقيه الظاهري في الأندلس أقدر ذهنيًا على التواصل مع زميله الظاهري في بُخارَى أو في اليمن، بحكم اشتراكه معه في الأفق نفسه، على التواصل مع فقهاء بلدته المنضوين إلى لواء المذهب المالكي. وأفق المنتمي إلى طريقة صوفية معينة، يجد نفسه أكثر انسجامًا مع الأميركي أو الأندونيسي المنتسب إلى الطريقة نفسها، من أن يكون منسجمًا مع مواطنه أو ساكن حيّه في مدينته، والذي يُفضّل شطحات لاعبي كرة القدم على شطحات الصوفية. والأمر نفسه بالنسبة إلى القرب الزماني، فكم من فنان عبقري أو أديب نابغة مات غريبًا من دون أن يعرفه أو يعترف بقدره الذين عاشوا معه في الزمان نفسه[18]. فعلى الرغم من أن العالم، الذي هو مجموع الآفاق الأخرى، هو «أفق الأنا، وحقل الاتصال مع الآخر ومع الأشياء، والوعاء الحي للوعي الملموس»[19]، وعلى الرغم من أن «ظهور الأنا يعني بالضرورة الوجود السابق للعالم»[20]، فإنه «توجد بنية ثقافية جذرية خاصة بكل وسط، منها يتكون نير شخصيات كل شخص. فلا وجود لأنا مطلق بالنسبة للوعي (كما أنه لا يوجد آخرون بكيفية مطلقة)، بل ليس هناك إلا أنا في وساطة. لا يعرف الوعي إلا الكائنات والأشياء التي يدخل معها في تواصل»[21]. وهذا التوسط لا يعني أن الأفق الجماعي تابع تبعية مطلقة للأفق الشخصي، «فأفقي يفترض عالمًا واقعيًا مستقلًا عن أناي».

---

(18) Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert*, pp. 125-126.

(19) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 149.

(20) «الأفق هو، من جهة مظهر انفعالي للعالم: إنه أفق الأنا (moi)، وحقل الاتصال مع الآخر ومع الأشياء، والوعاء الحي للوعي الملموس، ذلك أنه إذا لم يكن الأنا منفصلًا عن الآخر، عنا، فلن يوجد إلا في نفس الوقت مع الآفاق الأخرى، مع وجود - متواجد (d'une existence-coexistante). أفقي يفترض عالمًا واقعيًا مستقلًا عن أناي. ونفس الأمر بالنسبة للأنوات الأخرى، لكل الأنوات؛ ظهور الأنا يعني بالضرورة الوجود القبلي للعالم»، انظر: المصدر نفسه، ص 149.

(21) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 76.

- للأفق وظيفة تأليفية تجعله يتخذ معنى الكل[22]. فالجزء لا يمكن أن يُفهم إلا في فضاء الكل. وفي هذا السياق ينتقد الحبابي علم القانون الذي يتعامل مع الأشخاص كتعامل ميتافيزيقا ديكارت مع «الأنا موجود»، حيث استنبَطت هذه الميتافيزيقا وجودَ الأنا من جانب واحد فقط من كلية الأنا، وهو جانب التفكير[23]. والحال أنه «لا أستطيع لا أن أفكر، ولا أن ارتكب جريمة، إذا لم يوجد أناي مسبقًا، وإذا لم يكن متموضعًا، محاطًا (situé, environné). هناك أفق يفترض كل تفكيرنا وكل أفعالنا: الأنا يوجد بالضرورة ضمن أفق موجود سلفًا، حيث يتحرك بين كل ما يكوّن عُدّة هذا الأفق. إني أفعل، وأفكر في نفس الوقت ضمن علاقاتي مع الكائنات الأخرى ومع الأشياء، لأن أناي موجود مستغرَق (immergé) في عالم النحن. ذلك أن كل الأنا يتوقف على أفقه الخاص والآفاق المحيطة به»[24]. غير أن مدى هذا الكل يتباين حجمه، فيمكن أن يتطابق مع العالم المحيط فحسب، مثلًا عالَم الصانع التقليدي لا يتجاوز أفقه مَعْمله وبيته؛ ويمكن أن يتسع الأفق ليشمل عوالم بعيدة عن محيطه، كالقاضي في محكمة العدل الدولية الذي تجعله اهتماماته القضائية يتجاوز محيطه الضيق إلى العالم بأسره، أو مدير البنك الدولي الذي يفكر بأفق عالمي[25].

- للأفق بعده أو وظيفته الانفعالية. فالقاعدة الأولى التي استخلصناها من نظرية الأفق القائلة إن الأنا لا ينظر إلى العالَم إلا من خلال أفقه، تنطبق على المنفعل والهاوي. فالمحب مثلًا يرى العالم من خلال عشقه محبوبته، بل ويذهب

(22) يوكل المهمة التأليفية أحيانًا إلى ما يسميه «الضمير الواعي» «ونقصد به حاسة هي عند المؤمن شبه 'صوت حي داخلي' يوجه سلوكه، بتعاون مع العقل، أو دون مساعدة العقل وقد يتعارض في بعض الحالات مع العقل. إنها قوة تأليفية تتركب من قدرات مختلفة»، انظر: الحبابي، دفاتر غدوية، ص 58.

(23) انظر: Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 160.

(24) المصدر نفسه، ص 160.

(25) عن أسبقية الاهتمامات على القرب المكاني يقول الحبابي: «... لأن الأفق مرسوم بالمشاغل... أكثر من القرب المكاني. يمكن أن يتطابقا [الأفق والمشاغل]، لكن ليس بالضرورة... مثلًا إذا كان ياسبرز قد انطلق من 'الفهم السيكولوجي'، فإن تكوينه الطبي بدون شك هو الذي أثّر في أبحاثه الفلسفية منذ البداية»، انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 154.

إلى حد الاعتقاد أنه وحيد في العالم (مجنون ليلى) ؛ والفلاح يرى العالم كله بتعقيداته وترامي أطرافه من خلال مزرعته. فالأفق هو موضوع انشغالات الأنا[26].

- كما تنطبق القاعدة السابقة على البعد العقلاني للأفق، فالتفكير في أي موضوع لا يكون إلا من خلال سياقه، العالم-الأفق الذي يوجد فيه، ولذلك تُعدّ الواقعة المعزولة، الواقعة الموجودة في ذاتها، غير قابلة للفهم والإدراك. الشيء الذي يُلقَى أمام إدراكي عاريًا، لا أستطيع إدراكه أو تبيّنه بكيفية واضحة إلا إذا أدرجته ضمن سياقات الانفعالية والتذكرية والفكرية والعقدية؛ فهذه السياقات هي التي تلبسه هيئة مألوفة لدي، وتجعله قابلًا للإدراك والاستيعاب بالنسبة إلي. لا يمكن الشخص أن يفكر وأن ينفعل وأن يؤمن خارج أفقه. فلا يمكنني إدراك الشمس أو القمر كموضوع عار من أي إضافة أو حيثية أو معنى، بل لا بدّ له من إضافة حتى أتمكن من إدراكها، وهذه الإضافة تأتي من أفقي. فتصبح الشمس رمزًا لإشراق نور المعرفة العلمية إذا كنت عالمًا أو فيلسوفًا، أو لإشراق نور الهداية والوحدة الوجودية إذا كنت متصوفًا. لكن إذا كنت فلاحًا، ربما تعني لي الشمس أشياء أخرى تتصل بنظام أوقات الغلة المنتظرة. كما أنني لو كنت عالمًا بمواقيت الصلاة، فإن ما يهمني من الشمس حركتها البطيئة بين خطوط الطول والعرض لأنني سأستعملها معيارًا لقياس الزمن وتعيين أوقات الصلاة واتجاهاتها بدقة... وهكذا بحسب الأفق الشخصي تتغير معاني الشيء الواحد. والأمر نفسه عندما نتكلم مثلًا على «الأفق التأويلي» للفكر الفلسفي المعاصر، أو «الأفق الإسلامي» للشخصانية الحبابية، أو «أفق مجتمع المعرفة» للربيع العربي، فإننا نعني بذلك شروط انبثاق هذا الحدث أو ذاك الفكر. وهذا ما حدا بالحبابي إلى أن ينصح كل محلل أن يأخذ في الاعتبار التأثير الكلياني لأفق الإسلام على مرافق حياة الإنسان كلها في البلدان التي انتشر فيها[27].

---

(26) «العالَم - الأفق له كثير من الجاذبية إلى درجة أنه موضوع الانشغالات... المحب مأخوذ تمامًا بحبه؛ الحب يصير ضمنيا أو صراحة القاسم المشترك لكل المشاكل. المحبون يغرقون في نوع من الأنانة، 'إنهم وحيدون في العالم'. الفلاح يرى العالم برمته من زاوية مزرعته أو حقله...»، انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 154.

(27) Lahbabi, *De L'être à la personne*, pp. 160-161.

ثالثًا: الأفق والاعتراف

الأفق أداة اعتراف بالآخر الذي يمكن أن يكون محبوبًا أو منافسًا أو مساعدًا أو مصدر قلق وإزعاج للشخص... إلخ[28]. ومعنى ذلك أن انفتاح «الأنا» على الآخر يكون مصحوبًا بانفعال أو عاطفة. فالحب الذي هو رابطة مع من نُعزّه ونُكنّ له تقديرًا كبيرًا، قد يتعزز أو يتلاشى مع الزمن بحسب غنى أو فقر أفق المحبوب. فإذا كان أفق المحبوب غنيًا ويزداد ثراء باستمرار، فإنه يصبح حاجة ضرورية بالنسبة إلى محبّه[29]. ذلك أننا نعشق الشخص بمقدار ما يكون أفقه غنيًا.

في النسق نفسه، طبقًا للتحليل الهيغيلي، لا يمكن أن يتحقق الواقع البشري إلا كواقع أو وجود معترف به. إذ «كلما تضاعفت كثافة الاعتراف، توسع أكثر الأفق وتضاعف الوعي بالذات في داخل وحدته وزادت سماكته. وفي المقابل، كلما تعمق الوعي توسع الأفق. العبد الذي يرفض خوض معركة التحرر يضيق أفقه إلى درجة الحيوانية»[30]، «ولو تلاشت الأنوات كلها، وبقيتُ وحيدًا فقدت طبيعتي البشرية» لأنني... لا أعترف بنفسي إلا انطلاقًا من الآخرين، أو كما قال هيغل، «لأن الحقيقة البشرية ليست شيئًا آخر سوى اعتراف آخر بآخر...»[31].

قبل أن يكون الأفق أداة وحدة الأنا بالآخر، هو أداة وحدة الأنا مع نفسه، إنه علاقة صميمية بين العناصر المقومة لـ «لأنا». لذلك الأفق ليس مجرد وعاء قابل، أو علاقة محيط بمُحاط، بل هو أداة فاعلة منخرطة في علاقة تكوينية متبادلة

(28) عن العلاقات الأخرى خارج علاقة الحب، انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 156.

(29) «يمكن أن نميز كثيرًا من الاتجاهات فيما يتصل بعلاقة أفقنا مع الآخر. أولًا كل أفق، من أجل أن يكون حيًا، ينبغي أن يكون في ارتباط مع عاطفة (شغف). الحب هو، قبل كل شيء، رابطة مع كائن نعزّه. هذا الإعزاز (أو التعظيم) يمكن أن ينقص ويتلاشى مع الزمن؛ إلا أنه إذا كان الكائن المحبوب يملك أفقًا في إغناء مستمر، فإنه يصبح بدخوله في أفق العاشق حاجة ضرورية من جديد... الأهمية التي نوليها لكائن أو لشيء متناسبة مع العناصر غير المعروفة لتي يدخلها في أفقنا»، انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 155.

(30) المصدر نفسه، ص 156.

(31) المصدر نفسه، ص 157.

مع محتواها[32]. فالوعي مثلًا لا يمكن أن يوجد إلا في الأفق وبه، أي أنه وعي متعد. «فأن تقول بأن الوعي معرفة، 'وعي بـ'، يعني إثبات أنه متعد»[33]. وعمومًا، تحرك الحياة ذات الطبيعة الجدلية العوالم التي تسبح فيها الآفاق[34]، على أساس «أن تشخصن الكائن البشري يقوم في الاندفاع دومًا إلى الأمام، وفي الانجراف داخل دينامية حية خاصة، حركة تفترض من جهة تقدمًا للزمن، ومن جهة أخرى أفقًا ضخمًا من الإمكانيات القابلة للخروج إلى الفعل. إنه على قاعدة محددة من التقاطع بين الزمن - الأفق يصل الكائن البشري إلى شعور حي بالحضور الذي يصاحب لحظات التشخصن... وانطلاقًا من هذه القاعدة يمكن أن يرتسم البعد الثالث للشخص، [أي] التعالي»[35].

رابعًا: تداخل الآفاق

نخلص مما سبق إلى أن «ليس هناك أنا بدون نحن»[36]، الأمر الذي يعني أن «أفعال كائن ما ليست مرتبطة فقط بأنشطته الخاصة، ولكن أيضًا ودائمًا بأنشطة الآخرين، ضمن عدد من الأنظمة»[37]. ومن ثم لا وجود لـ «أنا» خالص، وإنما لـ «أنا» في أفق، حيث تنصهر مجموع شخصيات الزمن السابق وشخصيات الآن في التأليف (synthèse) نفسه الذي يذيب التجارب المتقطعة ويمتصها[38].

لا تمنع أسبقية الكل على الأجزاء اجتماع الهوية والكلية في الأفق نفسه، ولا سيما أنه «بفضل الهوية والكلية الشخصيتين يمكن الكلام عن ذكريات، إدراكات،

(32) «والحال، أن يكون المرء في أفق يعني أنه هناك علاقة صميمية... بين العناصر المقومة التي تشكل وحدة الأنا مع نفسه. الوعي لا يمكن أن يوجد إلا في وبأفقه. لا يتعلق الأمر بعلاقة بين المحيط (englobant) والمحاط (englobé)، بل بتكوين متبادل، بتقاطع متبادل، بتضمن متبادل»، الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 157.

(33) المصدر نفسه، ص 157.

(34) «بكيفية عامة، الحياة، التي تحرك الآفاق وما بين العوالم (intermondes) حيث تسبح الآفاق الخاصة، هي حياة جدلية»، انظر: المصدر نفسه، ص 162.

(35) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 162.

(36) المصدر نفسه، ص 159.

(37) المصدر نفسه، ص 159.

(38) انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 319.

مشاريع، قائلين أفعالنا، ذكرياتنا، مشاريعـنا، الكل داخل أفقنا، أفق تجاربنا الكلية والجزئية. تسهم المكتسبات، بتأسيسها لأفقنا، وهو الحقل الجغرافي والثقافي الذي تدور فيه عملية التشخصن بقدر كبير، في تشكيل 'أنانا' في العمق. إنه بالأفق تحضر الحياة، ليس كشيء خارجي ومحتمل، ولكن كعلاقة تملكية: إنه أفق أنا ما، إنه أفقي، حياتي»[39].

لا يرتد الكائن البشري إلى كينونته الخامة فحسب، فهو لا يقنع بها أبدًا. لذلك نجده يلجأ أحيانًا إلى إغنائها دائمًا بالأسرار والمفارقات والأمور الغامضة. فالكينونة لا تكفي الإنسان، وهذا ما يفسر لجوءه إلى العندية أو القنية كي يمتلىء بالأسرار[40]. كما أن مرور طموح المرء للانتقال من الكائن المعطى إلى الكائن البديل عبر فعل العِنْدية والتملك، يعني أنه يعيش من أجل هذا الكائن المرتقب، وأنه أمل حاضر على الدوام على الرغم من مثاليته وتعاليه: «يعمل [الكائن البشري] على اكتساب عنديات ليتجاوز الكائن المعطى إلى كائن يتصوره ويحن إليه. ذلك أمل دينامي ومثالي دائم الحضور»[41]. ولا شك في أن فعل التملك يجمع مقتنيات ثقافية وسيكولوجية واجتماعية متضاربة في الأفق. إلا أنه يمتلك قدرة على إذابة تلك التقابلات بين العناصر في ما بينها، وبينها وبين الأفق، لأنه في فضاء الأفق الشمولي تنفعل هذه العناصر مع طبيعته وتتفاعل وتتكيف وتتشخصن[42].

خامسًا: باثولوجيا الأفق

يعالج الحبابي ما يمكن أن نسميه أمراض الأفق. فأحيانا نشعر بتجربة الضيق والقرف تجاه ذواتنا. والسبب في ذلك شعور الوعي بغرابته وبمحدودية حقل انتشاره،

---

(39) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 319.

(40) «إن ظاهرات الكائن البشري لا تمثل كل كينونته. إنه مليء أسرارًا، ويعي ذاته ككائن لا يقنع أبدا بكينونته». انظر: الحبابي، دفاتر غدوية، ص 57.

(41) المصدر نفسه، ص 57.

(42) «هناك [في الأفق] ينحل التناقض الذي يوجد في العلاقات التي تربط الموضوعات التي أملكها مع أفقي باعتبارها فضاءً انفعاليًا وشموليًا حيث تتشخصن الموضوعات»، انظر: Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 323.

إما لكونه أوسع بكثير بالنسبة إلى إمكاناته الشخصية الحاضرة، أو لكونه أضيق كثيرًا بالنسبة إلى رغباته وطموحاته، أو لكونه يشعر باللازمنية وبالطلاق مع الواقع[43].

في هذا السياق المَرَضي، يصبح الأفق أداةً للقمع وتوابعه: «الأفق هو محل أصل كل الصدمات الأخلاقية. نجد فيه الرقابة، المقاومة والكبح»[44]، ولذلك يمكن أن يكون سببًا في الانحرافات الأخلاقية والسلوكية، كالأنانية والهذيان[45]. كما أنه قد يتعرض للضمور، لأن بعدًا من أبعاده، ولو كان ثانويًا، يحصل له تقلص أو انحراف في أثناء معاركه مع الآفاق الأخرى[46]. ومتى شعر المرء بالقنط جراء ضيق أفقه[47]، انعكس على الآخر، لأن «من يملك أفقًا فقيرًا فليس له شيء مهم يحكيه أبدًا، حتى المغامرات والمضايقات»[48]. ولأن «الأنا يخاف الفراغ»، فإنه كلما تعرَّض الأفق للعطالة أو للتقليص، نتألم كثيرًا ونتعرض لنوع من السوداوية (الميلانكوليا)، لأننا «لا نريد أبدًا أن نرى أنفسنا عراة، محرومين من الامتدادات التملكية. إننا نخلّد أنفسنا بما 'لنا' (نملك)، أو بما 'نفعل'»[49]. وهذا يعني أن «الأفق المفتقر (appauvri) 'عالم منكسر'، بينما الأفق الفقير (pauvre) يعادل دائمًا الشخصية المتواضعة»[50].

---

(43) «تجربة الضيق – القرف التي نعاني منها إزاء ذاتنا أحيانًا: ألا تقوم في التفاوت الزمني الذي يكابده الوعي بالقياس لحقل انتشاره، أي في الشعور بالغرابة التي يعيشها الشخص في أفق يظهر هو نفسه إما أوسع بكثير بالقياس إلى إمكانيات الشخصية الحاضرة، أو أضيق كثيرًا بالقياس إلى الرغبات والطموحات التي تحركها؟ إنه نوع من اللاتزامن الذي يحدث في هذه الشخصية، ونوع من الطلاق مع الواقع الذي يحيرها ويحولها عن الاهتمامات المباشرة»، انظر: الحبابي، **من الكائن إلى الشخص**، ص 158.

(44) المصدر نفسه، ص 153.

(45) «إنه في الأفق أيضًا يمكن أن نبحث عن أصل الأنانية وأسباب الهذيان»، انظر: المصدر نفسه، ص 153.

(46) «... عندما يتعرض أفق، في بعد ثانوي أو آخر للتقليص، في الحالة القصوى، يتأثر كل المعنى العام للشخصية»، المصدر نفسه، ص 150.

(47) «أن تشعر بالقنوط، هو أن تختنق في أفق ضيق للغاية». انظر: المصدر نفسه، ص 151.

(48) المصدر نفسه، ص 151–152.

(49) المصدر نفسه، ص 151.

(50) «كل تعطل في أفقنا، كل تقليص يؤلمنا؛ الأنا يخاف الفراغ... الأفق المفتقَر (appauvri) 'عالم مكسَّر'، والأفق الفقير (pauvre) يعادل دائما الشخصية المتواضعة». المصدر نفسه، ص 152.

يصف الحبابي تجربتين لتكيف الشخص السيئ مع محيطه، الأمر الذي يؤدي إلى تقلص أفقه فيولّد شعورين متباينين من القنوط: شعور بالقنوط - القلق (ennui-angoisse)، وشعور بالقنوط - الانسحاق (ennui-affaissement). أما القنوط الأول فيحدث متى ما تقلص أفق «الأنا» إلى درجة يشعر فيها بالشرود وبأن «الأرض تنهار تحت قدميه، وبأنه ملقىً مع مشاريعه في سقوط حر في الفراغ»؛ أما الشعور بـ «القنوط الانسحاقي» فيكون نتيجة «تجربة العامل الذي نكلفه بعمل يتجاوز قدراته، أو التلميذ في قسم المباراة الذي يجد نفسه محاطًا برفاق أفضل استعدادًا منه. وهذا الشخصان يحييان صراعًا ضد مهمة تسحقهما؛ مشاريعهما لم تعد محفزات نحو الفعل، بل صارت هموما ثقيلة؛ 'لم نعرف أين نوجه رأسنا'؛ إنه القنوط المنسحق. يردد المهووس 'إنه أكبر مني'... هكذا، يأتي النوعان من القنوط من التكيف السيئ لشخصية ما مع محيطه. سنجد... نفس التجربة في 'الشعور بالفراغ'»[51].

للأفق انحرافات لها صلة بالملكية أو التملك، منها خطر تحويل العالم إلى مجرد ملكية لي، ورد الواقع كله إلى تمثلي، فتُقصى الأنوات والآفاق الأخرى كلها، ليصبح «الأنا» جزيرة شبيهة بجزيرة «حي بن يقظان». ومتى ما استحوذ «الأنا» على العالم، وأدّعي أنه عالمي، ما عاد له حق في الكلام عن الأفق، لأن هذا الأخير يقتضي أن يوجد بين العوالم المستقلة بعضها عن بعض[52]. وبالفعل، للعلاقة بين الآفاق أهمية كبيرة بالنسبة إلى عافية «الأنا» أو مرضها. فعندما نعاقب مراهقًا بإدخاله السجن، فإننا لا نعالجه، وإنما نزيد حالته تعقيدًا، لأن اختلاط

(51) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 158.

(52) يذهب الحبابي بعيدًا حينما ينتقد المثالية معتبرًا إياها حالة مرضية لأن الإيمان بها يُفضي إلى إفقار الأفق: «الاتجاه الذي يأخذه التملك يذكرنا بالمثالية. تحذير يفرض نفسه. «الأنا» المتشخصن ذاتيًا (je-se-personnalisant) يكوّن شيئًا واحدًا مع الأفق، يكوّن ساحة للاتصال بـ «ما-بين-العالم» (intermonde). كل أفق يتضمن تواجدًا مع آفاق آخرين. على العكس من ذلك، في منتهى صرامتها، تتحول المثالية إلى التوحد والأنانة (solipsisme) التي ترجع كل الواقع إلى تمثّلي، حيث في حضن هذا الاستحواذ يتم إقصاء كل الأنوات الأخرى. إذا كان يساوي ميلًا للتملك الإقصائي، وبحبس الأنا في عالم واحد من الصور والأفكار الفردية، فإنه يصنع أنا جزريًا (نسبة إلى الجزيرة) ... عندئذ لن يكون هناك «ما-بين-العالم» أبدًا، والعالم سيتقلص إلى مجرد أفقي. ولكن في هذه الحالة، هل سيكون من الممكن الكلام عن أفق؟ ألا نسقط من جديد في أنا منعزل في جزيرة منعزلة؟». المصدر نفسه، ص 324.

الآفاق السليمة بالآفاق المريضة حديثًا يؤدي حتمًا إلى شر عظيم[53]. لكن في المقابل حينما نُدين الجانح بإبعاده عن أفقه الإجرامي، فإننا نحميه من الأفق الذي دفعه إلى الجريمة، ونشجعه على أن يشفي نفسه بنفسه. هكذا يكون العزل «الأفقي» في هذه الحالة علاجًا عن طريق تغيير الهواء الثقافي الضروري لصحته النفسية[54]. وعلاوة على ذلك، «عندما نحمي الجانح من أفقه الخاص، فإننا نحمي في نفس الوقت آفاق الآخرين من خطر العدوى الممكنة»[55]. باختصار إن الأفق ينضح بما فيه، وإذا شاء أن يبقى سليمًا، عليه أن يتجدد ويتطور وينفتح باستمرار في الاتجاهات كلها.

خاتمة

أبى محمد عزيز الحبابي إلا أن يربط الأفق بمبدأ الوجود وبمقولة الملكية معًا. من هنا جاء معناه المزدوج، بل المتناقض. المعنى الأول يشير إلى ما تتوق إليه النفس، بالحدس أكان أم التوقع أم الأمل، مع ما يقتضي ذلك من رغبة في إخراج الأمل من القوة إلى الفعل بتحقيقه عينيًا في أرض الواقع. وهذا ما يجعل للزمن، ولا سيما المستقبل، بُعدًا رئيسًا في معناه هذا؛ فالأفق ملقىً في المستقبل، باعتباره لحظة تقاطع بين الماضي والحاضر.

أما المعنى الثاني، وهو المعنى الغالب لديه، فيرى الأفق خلفية أو مرجعية أو مَلَكة أو مخزنًا يختزن تجاربنا الشخصية والجماعية لاستعماله نافذة أو زاوية

---

(53) «ضد هذا الخطر العظيم، لا شيء تم توقعه من أجل وقاية الآفاق السليمة والآفاق المخالطة حديثًا من الشر». الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 159.

(54) «... في واقع العلاقة بين الآفاق، تتخذ الإدانة معنى جديدًا. ندين الجانح لنحيّده في أفق آخر غير أفقه المعتاد؛ نحميه من الأفق المحرض على الجريمة (يقول سقراط «لا أحد شرير بإرادته») ونتيح له بهذا النحو، في زمن ما، أن يمارس استشفاءه بنفسه، أن يقلص صلاته مع عالمه المعتاد استعدادًا للدخول في عالم آخر سليم مبدئيًا. أن نتركه وجهًا لوجه مع جرائمه، هو أن نتركه بدون دفاع، أن نغمره في أفق حيث يبدو أنه لا يعرف كيف يتكيف معه. العقاب يصير، في هذا المنظور، علاجًا للحصانة والسجن نوعًا من تغيير الهواء الضروري للصحة الأخلاقية». المصدر نفسه، ص 159.

(55) المصدر نفسه، ص 159؛ «الجريمة ظاهرة لها تكوين وتاريخ في أوساط معطاة... نهتم بأسباب الجريمة وبإمكانيات تطهير أفق من ارتكبها، أقل من حرصنا على تطبيق الآلام التي هي محض عقاب، بدون اهتمام بمصير المتهم».

ننظر من خلالها إلى العالم. وهذا المعنى المناقض لدلالة الأفق يفرغه من وظيفته، ويجعله أقرب ما يكون إلى الهوية.

بمقتضى هذا المعنى، لا يمكن أن يكون الأفق واحدًا بالعدد، بل هو آفاق متعددة ومتباينة حتى للفرد الواحد. فإذا كان الشخص عالِمًا في المختبر، فلا ننتظر منه أن يكون أفقه العلمي هو الأفق نفسه الذي يتحكم فيه باعتباره مسؤولًا سياسيًا أو نقابيًا أو رب أسرة أو عضوًا في جمعية مدنية لمحاربة التصحر. وتعدد آفاق الشخص الواحد وتنوع زوايا نظره إلى الأشياء والآخرين، يسمح له بأن يغير أفقه بحسب الوضع الذي يوجد فيه، كما يسمح للأفق نفسه أن يتغير امتلاء أو فراغًا. بيد أن التسليم بواقعة وجود آفاق متعددة ومتحولة للفرد يدفعنا إلى تصور أفق أعلى... أفق الآفاق، أو الأفق الأكبر، وهو أفق العالم، الذي يشرط شرطًا أوليًا وعامًا الانتظارات الممكنة والفعلية كلها التي يسعى الإنسان لتحقيقها. هذا كله يعزز فكرة دافع عنها الحبابي تتلخص في أن الأفق لا مركز له، كأن تقول هو «الأنا أريد» أو «الأنا أفكر»، لأن الفكر نفسه «أفقيٌّ، وإن ظنه البعض عموديًا. بيد أن أفقيته محدودة مكانيًا وزمانيًا. إنه 'آلة' تاريخية وتأريخية»[56].

ما يعزز فكرة «أفقية الفكر» أن الأفق الفردي، وإن كان شخصيًا، ليس نسقًا مغلقًا على نفسه، بل هو، كما يُفهم من اسمه وطبيعته، كلٌّ منفتح وصائر في الآن نفسه. بيد أن هذا الانفتاح المتبادل لا تسلب من الأفق قدرته على التمييز والفصل بين الأفراد والجماعات. وهذه الجدلية بين الانفتاح والتميز، بين التعدد والوحدة، ما يميز الشخصانية الواقعية كما عبّر عنها الحبابي بقوله: «الشخصانية الواقعية تسعى أن تكون دائمًا موقفًا منفتحًا على الحياة، على المستقبل، وترنو إلى تجاوز تعددية الأعراض والأيديولوجيات... والاختلافات والتقابلات، من أجل الوصول إلى الوحدة النوعية للموجودات[57]». وهذا هو معنى أن يكون للأفق دور «التوسط بين الكائن البشري والتشخصن المستمر»[58]، بين الوجود الخام والوجود المشخصن، فيكون «تشخصن وجودنا هو ... ثمرة الوسط الذي يشرط

(56) الحبابي، دفاتر غدوية، ص 55.

(57) Lahbabi, *Libertés ou libération*, p. 187.

(58) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 156-157.

الدين، الثقافة، البنية الاقتصادية، أدوات العمل، شكل الحكم»[59]. ولا ريب في أن أفضل ضمانة لسلامة الأفق أن يظل منفتحًا ومتحولًا على الدوام وأن يرفض كل تمركز أو ثبات أو تقوقع على الذات.

على الرغم من أن الأفق، في أصله، مفهوم مكاني، أي ينتمي إلى مجالات علوم الفلك، حيث يشير إلى التقاء البعدين العمودي والأفقي في مركز هو الإنسان الناظر إليه، فقد جعله الحبابي، كما رأينا، منتميًا إلى عالم الزمن، كيما يضمن الاستمرارية بين الأبعاد الزمنية الثلاثة، ويكيف وظائف الإدراك والذاكرة والخيال والمعرفة والنزوع العقدي والممارسات الاجتماعية والأخلاقية... الخ. وبهذه الأبعاد المختلفة يصبح الأفق مفهومًا شخصانيًا، لا يمكننا من دونه إدراك الشيء الجديد تمامًا، إذ هو الذي يدرج الجديد ضمن نظامه المألوف، فيصبح قابلًا للإدراك.

إضافة إلى ذلك، يمنحنا الأفق زاوية نظر خاصة ننظر من خلالها إلى العالم. وربما تتجسد هذه الزاوية في رغبة في المعرفة أو في حاجة إلى الشغل أو في أمل في العدالة أو في توق إلى النجاح وتحقيق البطولة أو في الخوف من الظلم.

لم يطمح الحبابي إلى أن تكون فلسفته أنطولوجية أو وجودية، وإنما أراد لها أن تكون شخصانية. وهذا ما يفسر اهتمامه بوضع الإنسان في قلب الوجود وفي صميم التفكير. لكن لا الإنسان المجرد، وإنما الإنسان الملموس الذي يتمثل في الشخص ذي الأبعاد الجسمية والنفسية والانفعالية والعقلية والروحية. فـ «الأنا» باعتباره شخصًا مشارًا إليه هو حجر الزاوية في تفكيره. غير أن هذا «الأنا» ليس مجرد فرد ملقى هناك، بل هو أفق تجتمع فيه الأبعاد الطبيعية وما بعد الطبيعية كلها. فالأفق مزيج بين المتعالي والمحايث، بين الفردي والجماعي، بين السيكولوجي والتاريخي. الأمر الذي يجعله ضامنًا للتبادل بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج. وربما يكون الأفق فرديًا، أي ثمرة خبرة شخصية خاصة لا يشاركه فيها أي شخص آخر، وقد يكون كليًا، أي ثمرة خبرة اجتماعية وجماعية وتاريخية تشترك فيه الجماعة الثقافية أو الوطنية التي ينتمي إليها الشخص.

---

(59) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 161.

آلت فلسفة الحبابي الدينامية على نفسها أن تناضل ضد كل تعريف سكوني مجرد للإنسان، ذلك التعريف «الجامع المانع» الصالح لكل زمان ومكان، أي الصالح للإنسان في ذاته، وتبنت في مقابل ذلك تعريفًا ديناميًا يعبّر عن تحولات الشخص في كل لحظة من لحظات تشخصنه. بعبارة أفضل، لم يطلب الحبابي من التعريف أن يعبر عن ماهية ثابتة للإنسان، وإنما عن «ماهية» متحركة بسبب إدخاله العندية في قلب الكينونة. هكذا غدت الماهية أو الجوهر عبارة عن أسلوب حياة أو نمط وجود متحرك بين كيفيات لانهائية لتجسيد الشخص بفضل ما يكتسبه يوميًا من مستجدات تهم أبعاد وجوده كلها[60].

يبقى أمامنا سؤال أخير: هل لأفق أفضلية على آخر؟ لا يمكن إنكار التفاوت الكمي، بل الكيفي بين آفاق الناس والمجتمعات، مثلًا بين أفق حداثي منفتح ومتجدد، وأفق متراخٍ ومنكفئ على نفسه، قانع بما ورثه عن أسلافه. فمَن يرصّع أفقه بنوابغ الرسم الحديث، أو كبار الشعراء والروائيين والمسرحيين والموسيقيين، أو عباقرة العلماء والفلاسفة، أو أفذاذ الصوفية والمتعبدين، لا كمن يؤثثه بكبار لاعبي كرة القدم أو جبابرة الملاكمة أو مهرة الصناعة التقليدية. ومع ذلك لا فرق بين ذهنية وأخرى؛ أقصد لا توجد ذهنية متفوقة على أخرى، فلكل مجتمع بدائيوه، ولكل عقلانية لاعقلانيوها[61]. ولعل أبلغ شاهد على ذلك ما أورده الحبابي على لسان كارل ماركس، بأن «نفس الفكر الذي يبني الأنساق الفلسفية في دماغ الفلاسفة، هو الذي يشيّد السكك الحديدية بأيدي العمال»[62].

---

(60) «الفلسفة الدينامية للشخص عليها أن تناضل ضد كل تعريف مجرد يريد أن يكون صالحًا بكيفية شمولية بالنسبة للكائن الإنساني في ذاته... شخصية ما - أو لحظة في حركة المتشخصن - ليس «ماهية» لكن طريقة للوجود من بين لانهائية كيفيات مجسدة ممكنة...». انظر: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 157.

(61) محمد عزيز الحبابي، من المنغلق إلى المنفتح: عشرون حديثًا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية، ترجمه عن الفرنسية محمد برادة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1971)، ط 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1974)، ص 147-148.

(62) Karl Marx, dans: *La Gazette rhénane*, 14/8/1842, cité par: Lahbabi, *Libertés ou libération*, p. 144.

المراجع

1- العربية

كتب

الحبابي، محمد عزيز. دفاتر غدوية. القاهرة: دار المعارف، 1991.

______. من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية: الجزء الأول. القاهرة: دار المعارف، 1962. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

______. من المنغلق إلى المنفتح: عشرون حديثًا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية. ترجمه عن الفرنسية محمد برادة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1971.

______. ______. ط 2. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1974.

______. ورقات عن فلسفات إسلامية. الدار البيضاء: توبقال، 1988. (سلسلة المعرفة الفلسفية)

المصباحي، محمد. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

2- الأجنبية

Books

Lahbabi, Mohamed Aziz. *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste.* Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Presses universitaires de France, 1954.

_______. *Liberté ou libération? (à partir des libertés bergsoniennes).* 3ème ed. Rabat: Okad, 1989.

_______. *Du Clos à l'ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine.* 4ème éd. Rabat: Okad, 1987.

الفصل الخامس

المساواة الشخصانية بين الرجل والمرأة عند الحبابي

فتحي المسكيني

«صعوبة أخرى، أو الصعوبة الرئيسية، هي التي يثيرها وضع المرأة في الإسلام»

الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 85.

مقدمة

يشعر من يقرأ نصوص الحبابي كأنه «الشخص» الوحيد في ثقافتنا المعاصرة، أي الفيلسوف الذي تميز بكونه مَن حوَّل الكلام في «الشخص» الإنساني إلى مسألة «شخصي» جذرية. وربما لم يكن الحبابي أول من اكتشف قارة الشخص، إذ سبقه أوروبيون كثر، مثل شارل رينوفييه[1] الذي نشر في عام 1903 كتابًا بعنوان **الشخصانية** (1903) (*Le Personnalisme*)، إلا أنه أول عربي ومسلم تطرق إلى هذا التفكير المعاصر وانخرط في تأصيل عميق له بلغ حد الطموح إلى استكمال النظر الفلسفي فيها على مستوى كوني. لذا على الباحث أن يتهيب أي لقاء تفلسفي مع نصوصه «الشخصانية»، لأن لـ «الشخص» في اللغات معاني عدة، وهو مطمور خصيب من إمكانات اللقاء الروحي مع «مؤلف» ما لم يبدأ «كاتبًا» عربيًا، بل صار عربيًا بعد أن بدأ فرنسيًا. وهذا الانتماء المضاعف على مستوى الهوية الفلسفية واللغات المستعملة، لم يكن غمامة عابرة في سماء قلبه، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من الالتزام الوجودي الذي كان يحركه. كان الحبابي «شخصًا» يشعر أنه أكثر من «كائن» ينتمي إلى «عرق» أو «قومية» واحدة. إنه مغربي مستعمَر سابقًا، وفرانكفوني لفت الفرنسيين من أمثال غاستون باشلار ومانديس فرانس وموريس دي غاندياك[2]،

(1) Charles Renouvier, *Le Personnalisme: (suivi d'une étude) Sur la perception externe et sur la force*, Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1903).

(2) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار =

وميشيل دوفران، وعربي محب للغته، ومسلم واثق من رسوخ المقام الروحي الذي يستردف منه بلا هوادة وبكرم شخصي فظيع. إنه مثقف «ثالثي» يؤمن بقوة بأن «العالم الثالث» قادر على التغلب على «المستقبل» الغربي المفروض على الشعوب المستعمَرة من خلال تطوير «غد» وفلسفة «غدوية» تكون على مقاس همومه غير الغربية، وتضرب عميقًا في أغوار القيم الإنسانية[3]. وعلاوة على ذلك كله، كان الحبابي شاعرًا رقيقًا كتب الشعر باللغتين الفرنسية والعربية، وله دواوين[4] وروايات منشورة[5]، ونال جوائز على أعماله. نعني بذلك أنه لم يكن كاتبًا مغمورًا، بل صبغت شهرته الآفاق، وكان له ما أراد: أن يرسخ نوعًا من التثاقف القائم على تبادل للقيم الشخصانية، مثل التسامي والتعالي والمغامرة والتشخصن والتأنسن والمساواة والعدالة والحوار واللذة والحب.

لأن «الشخص» كما جاء في لسان العرب «جماعة شخص الإنسان»، فإن اللقاء مع الحبابي أو مع نصوصه التي باتت الآن «لاشخصية» (تُقرأ في غياب رسمي للكاتب من دون أن يعني ذلك أنها بلا مؤلف) يجب أن يكون «شخصانيًا» كليًا، لا أن ينحصر في اهتمام شخصي به، ربما يهم هذا القارئ أو ذاك بعينه. ففي الفلسفة لا يوجد ثمة رغبات شخصية جزئية، بل مناظرة جذرية كلية مع «الشخص» المفهومي. لذا علينا أن نسأل: أي طريقة هي الأنسب لاستجماع معاني اللقاء الفلسفي مع «شخصانية» الحبابي؟

يقول ابن منظور في تعريف الشخص: «الشخص سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد». فهل يعني ذلك أننا سنكتفي برؤية الحبابي «من بعيد»، من وراء مسافة

= المعارف، 1972)، ص 5. صدر هذا الكتاب في أصله بالفرنسية ونقله المؤلف بنفسه إلى العربية. انظر: Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération? (à partir des libertés bergsoniennes)* (Paris: Aubier, 1956).

(3) محمد عزيز الحبابي، عالم الغد، العالم الثالث يتهم: مدخل إلى الغدية، نقلته عن الفرنسية فاطمة الجامعي الحبابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

(4) محمد عزيز الحبابي: بؤس وضياء: شعر، تقديم للا عائشة (بيروت: مطبعة ستاركو، 1962)، ويتيم تحت الصفر: شعر (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1988).

(5) محمد عزيز الحبابي: جيل الظمأ (بيروت: المكتبة العصرية، 1967)؛ العض على الحديد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1969)، وإكسير الحياة، روايات الهلال؛ العدد 203 (القاهرة: دار الهلال، 1974).

الجيل الذي يفصلنا عنه؟ لكن اللافت في شخصية الحبابي أنه يستدرج قارئه لا ليُبصره بشيء إلا بنفسه؛ إنه مؤلف لا يُقرأ من بُعد أو مسافة، وكاتب نموذجي ضد المسافة، أي المسافة «الموضوعية» الباردة بين الكاتب وقارئه. فإذا لم تشعر أن ما يفكر به أمامك أمر يخصك أنت أيضًا بشكل شخصي فأنت قارئ سيئ. لا يعرض عليك الحبابي مذهبًا عامًا في الحياة، بل يدعوك إلى اكتشاف الشخص الذي بين جنبيك، ونقله من مجرد «الكينونة» إلى معنى «الشخص». إذ كان غرضه الفلسفي الأكبر والأول رسم خريطة المرور الإنساني «من الكائن إلى الشخص»[6].

لكن من هو الشخص؟ يقول ابن منظور: «كل شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه». فهل أنا مجرد جسم يُرى؟ وهل المرئي هو البُعد الوحيد لمن يريد أن يكف أن يكون مجرد كائن؟ ما الذي تضيفه الرؤية إلى كائن ما حتى يصبح شخصًا؟ هل «الشخاصة» هي نمط سلوك الإنسان في العالم؟ نعني أنه كما في اللغة اللاتينية Persona، قناع يوضع حتى يرانا الناس الرؤية التي تجعل منا ما يتوقعون أن نكون. هل كانت فرنسا تنظر إلينا بوصفنا «أشخاصًا» أم بوصفنا مجرد «كائنات»؟ هل يكون ذلك أحد الأسباب الدفينة التي حركت الحبابي نحو اعتناق الشخصانية؟ نعني الشعور بدونية ما، «دون» الشخص وفي مرتبة «الكائن»؟

نعثر في نصوص الحبابي، ولا سيما في كتاب **الشخصانية الإسلامية**، على تناول صريح ومقصود بذاته لمسألة «وضع المرأة»، يخرج بها من النقاش اللاهوتي أو الاجتماعي إلى المناظرة الفلسفية المفصلة. وفي هذا السياق بالذات برهن الحبابي على طرافة أخذه بالمنحى «الشخصاني» في الفلسفة المعاصرة باعتباره طريقًا في التفلسف له طاقة جبارة على طرح بعض المسائل الحساسة في تاريخ أنفسنا، والوصول في شأنها إلى تأصيل حقيقي.

---

(6) انظر: محمد عزيز الحبابي، **دراسات في الشخصانية الواقعية: من الكائن إلى الشخص: الجزء الأول**، ط 2، مكتبة الدراسات الفلسفية (مصر: دار المعارف، 1968)، صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب بالفرنسية في عام 1954، وكانت في الأصل جزء من رسالة الدكتوراه. انظر: Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954). (Thèse de philosophie, Paris, 1953).

عالج الحبابي في الفصل الثاني من كتاب الشخصانية الإسلامية معالجة دقيقة ومتلطفة جملة من المسائل تؤلف مساحة التفكير، لا في المرأة فحسب، فهذا موقف «نسوي» قد لا يعني الفلاسفة، بل في الأساس الأنطولوجي للاختلاف بين الجنسين، بين الرجل والمرأة، وذلك يعني، بحسب المصطلح الما بعد الحديث، في الأساس الأنطولوجي لمعنى «الجندر» في ثقافتنا الذاتية العميقة. والأطروحة الناظمة هنا هي: أن الشخص أبعد معنى إنسانيًا وأعمق أساسًا أنطولوجيا من أي نزعة «جندرية» أبوية، تُنسب خطأً إلى ماهية الإسلام. ويتكوّن هذا الفصل المشار إليه من ستة عناصر هي على التوالي: تعدد الزوجات، المساواة بين الرجل والمرأة، ثورة من الجذور، الرجال قوامون على النساء، بين الأموسية والأبيسية، المسلمة والحياة الجنسية[7].

نقصد في هذه المقالة إلى دراسة رأي الحبابي في مسألة الجندر هذه في مختلف الأنحاء المشار إليها في عناوين الحبابي: كيف طرحت الشخصانية قضية المرأة؟ وبأي طريقة عالجت قضية المساواة بين الجنسين؟ وعلى أي أساس أنطولوجي برر الحبابي دعواه بأن الشخص أوسع معنى من الفرق الجنسي وأنفذ حقيقة إلى الواقع الإنساني من الدلالة الجندرية السائدة للذكورة والأنوثة؟

أولًا: حبّ «هذه المرأة» - الحميمية والاختلاف

في كتابه من الكائن إلى الشخص[8]، طرح الحبابي معنى طريفًا لمفهوم «الحميمية»، مضمونه أن لا وجود لحميمية صرف[9]، نعني مؤسسة على حالة «الوحدة» أو العزلة. فحميمية الوحدة هي حميمية مزيفة لأنها تبطل الركيزة الأساسية للشخص الإنساني أي اللقاء مع الآخر. ولذلك لا يرى الحبابي لتجسيد

---

(7) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 85-107.

وكان قد صدر بالفرنسية: Mohamed Aziz Lahbabi, *Le Personnalisme musulman*, Initiation philosophique; 65 (Paris: Presses universitaires de France, 1964).

(8) Lahbabi, *De L'être à la personne*.

ثمة ترجمة عربية لهذا الكتاب أنجزها المؤلف نفسه: الحبابي، دراسات في الشخصانية الواقعية.

(9) Lahbabi, *De L'être à la personne*, pp. 194-195.

الحميمية أفضل من تجربتي «الحب» و«الفن»، ويعرّفها على النحو التالي: «الحياة الحميمة هي الحياة في بيت مع باقي أفراد العائلة»[10]. هذا موقف فلسفي ينطوي على طرافة، ولا سيما أنه يخرج عن التصور الليبرالي الفرداني الحديث الذي يؤسس الحميمية على قدرة الفرد على الاستقلال الذاتي عن أي آخر. فالحداثة منذ ديكارت ولوك ما هي إلا القدرة الفلسفية على تأسيس وجود «الأنا-النقطة»، بحسب عبارة الفيلسوف الكندي تشارلز تايلر، النقطة التي لا خارج لها.

لكن الحبابي رفض أن يكون حداثيًا بهذا المعنى الفرداني الأوروبي في الصميم، وبحث في نوع من العلاقة بأنفسنا من شأنها أن تسمح له بضخ العنصر «الشخصي» غير الأوروبي، والإسلامي تحديدًا، الذي يحركه. لذلك افترض فرقًا حاسمًا بين «الشخص» و«الفرد». وبهذا المعنى فالحب شخصي دومًا، إذ ليس ثمة حب «فردي»، فالمتوحد لا يحب أحدًا. ونسأل كما كان يفعل الحبابي: «لماذا هذه المرأة وليس الأخرى؟»[11].

الحب ليس عملًا فرديًا، أي ليس عزلة، بل لقاء مع آخر بعينه. وبهذا المعنى هو شخصي، أي يفترض اختيارًا عميقًا أو صادرًا من عمق أخلاقي أو وجودي، ولا يمكن أن يكون رقميًا فحسب. فالمحب ليس فردًا (جملة أنانية ومتوحدة من الرغبات المتوحشة أو الشكلية)، بل شخصًا، أي عضو أخلاقي أو وجودي في تاريخ روحي ما، تاريخ أمة ما، وشعب ما. لذلك لا نحب إلا من داخل تراث جمالي ما وتقليد عاطفي ما. يقول الحبابي في هذا الصدد: «إذا أحب الرجل اليومَ هذه المرأة بعينها، فلأن تاريخه الماضي يهيئه كي تكون له قرابة ما واستلطافات ما تخص هذا النوع من الجمال الجسدي، أو لأن هذه المرأة تناسب عالم القيم الخاص به ومشاريعه»[12].

بيد أنه لئن كنا نحب دومًا داخل تراث ما، فإن الحب لا يكون محافظًا قط. إذ إنه ليس مجرد احترام لقيم أو تقاليد سعادة نجحت، بل فعل شخصي داخل أفق

(10) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 196.

(11) المصدر نفسه، ص 196.

(12) المصدر نفسه، ص 197.

انتماء لسنا مخيرين في «التشخصن» من خلاله أبدًا. الحب هو تجربة تشخصن نموذجية يفترض الحبابي أنها مثال كبير على حركة الانتقال البشري من مجرد تدبير الكائن إلى عظمة الاضطلاع بالشخص.

أما أول علامة على التشخصن فهي التعدد الموجب: «نحن ثلاثة، تقول قصة يابانية، الهزار والوردة ونحن الاثنان»[13]. وبحسب الحبابي لا يوجد ثمة مونولوج في الحب: «المونولوج هو الملال»[14]. وفي المقابل، فإن التشخصن يجري في نحو من الحوار الحميم بين المحبين، من دون أي نمط من أنانية التماهي مع الغير. فكل تماهٍ يخفي ضربًا من الأنانية. فمن لا يجود بشكل كينونته إلى من يحب لا يعطيه شيئًا غير أنانيته. لذا نرى الحبابي يشدد في هذا الشأن: «إن فعل المحبة لا يتعلق بالأعمال البيولوجية، بل بالشخص، أي بما هو عمل في صيرورة وبما هو ممكنٌ لا محدود فينا»[15].

لا يعني ذلك إبقاء الجسد خارج الشخص. فما الشخص سوى طريقة لسكن الأجساد بوصفها قابلة للسكن. كما أن الجسد ليس غاية الحب، لأن «المرأة» ليست «أنثى» فحسب. لذلك حرص الحبابي على استبعاد أي أنموذج مماهاة لفرضه على المرأة بوصفها أنثى الرجل. فالمرأة أنثى نفسها فحسب، وامرأة في علاقتها بالرجل. لذلك فالحب ليس انصهار الـ «أنت» في الـ «أنا»[16]، ولا موضوعًا، بل منبعًا لجملة من أنماط الكينونة، يمكن أن يُتخذ موضوعًا[17].

نحن لا نحب غير حميمية توفر الشكل الملائم للعلاقة بأنفسنا، وتوفر نمطًا من «النحن» الموافق لعالم القيم الذي أتينا منه أو لمشروع الحياة الذي نؤمن به. لكن الإيمان بما هو تجربة معنى جماعي لا يلغي ما نؤمن به لأنفسنا. ذلك أن مفارقة الحب مع المرأة أنه لا يقبل أي انصهار أو تماهٍ مع الآخر، بل تحقيق ذلك

---

(13) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 197.

(14) المصدر نفسه، ص 198.

(15) المصدر نفسه، ص 199

(16) المصدر نفسه، ص 197.

(17) المصدر نفسه، ص 199.

النوع من التصالح الصعب بين حميمية لا يمكن أن تستغني عن الآخر ولا يمكن أن تتحقق إلا في الجمع، واختلافًا بالذات لا يمكن لأي انصهار أن يلغيه، لأن من كف عن أن يكون ذاته هو لا يحب أحدًا.

يقول الحبابي: «لا يفترض الحب الانصهار بل الاتحاد بين كائنين مختلفين، سيظلان مختلفين ويشعران بأنهما كذلك. ومن دون هذا الاختلاف، فلن يكون للتكامل والإنابة، حيث يستمد الكائنان ثراء وحيوية محبتهما، وجود؛ فليس ثمة وجود سوى أنصاف انصهار؛ ليس ثمة وجود سوى تواصل بالنصف؛ فإنني أنا الآخر دون أن أكف عن أن أكون نفسي»[18].

هنا نقف على طرافة التناول الشخصاني للعلاقة مع المرأة. فحبها ليس قتلًا لفرادتها، بل هو إحياء لذاتها، وذلك بدعوتها إلى حميمية حتى لو اشترطت حضور الآخر فلا تتخلى له عن ذاتها. وبهذا المعنى كان الحبابي سبّاقًا لفكر الاختلاف قبل ظهوره فلسفيًا. فالحب هو «الاتحاد بين كائنين مختلفين سيظلان مختلفين ويشعران بأنهما كذلك». إن حب المرأة أنموذج رائع للتشخصن بوصفه ممارسة لاحترام الاختلاف بين الجنسين، ومن ثم بين الأجناس كلها.

من علامات التأصيل الواضحة أن الحبابي (في كتاب موجه في أصله للقارئ الفرنسي) لم يكتفِ بتأسيس هذا الاختلاف الشخصاني بين الجنسين على تقابل فلسفي شكلي حاسم بين الحميمية والتوحد: «إن الحميمية هي علاقة بين الأنا والأنت في صلب النحن. إنها رفض للتوحد»[19]، بل سعى للحصول على تأييد من التأويل الإسلامي للتوحد، ليحتج به لدى القارئ الوجودي المعاصر. فنجده يقول: «لا يكون المرء وحده أبدًا، حتى ولو لم يكن مع بني جنسه. فهناك على الأقل الملكان؛ ملكا الخير والشر»[20]. ويتأوّل فكرة أن عين الله ساهرة على خلقه، وأن المسلم المؤمن يشعر أنه تحت عين لا تأخذها سنة ولا نوم. ولذلك يؤكد أن الإسلام يقيم الشخص البشري على هذا النحو من الاعتبار: «أن كل فرد

---

(18) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 199.

(19) المصدر نفسه، ص 200.

(20) المصدر نفسه، ص 222.

هو في حوار دائم، وحين يكف عن الكلام، هو مع ذلك ما ينفك يعبر عن ذاته بواسطة النظر، والحركات...؛ فإن للجسم لغته الخاصة، والصمت لا يخلو من فصاحة»[21]. فلا يوجد مؤمن متوحد، حتى ولو كان يسكن وحده.

ثانيًا: التكامل الضدي - من الفرد إلى الشخص

لم يكتفِ الحبابي بشرح فلسفي للأساس الشخصاني للعلاقة مع المرأة، نعني مفهوم «الحميمية» باعتباره في عمقه يفترض الآخرين، ويستبعد أي تقريظ للعزلة أو التوحد. بل نراه يبحث عن أساس تاريخي أكثر التصاقًا بثقافة الشعب الذي ينتمي إليه، وهذا هو معنى حرصه على تمييزه مذهبه بكونه «شخصانية واقعية»، لا شخصانية وجودية مثلًا. فكان يعني بلفظة «الواقع» العالم المعيش الذي أتى منه ويريد أن يعود إليه كما يعود الفيلسوف الأفلاطوني إلى الكهف لإخراج المساجين، وهو معنى الالتزام لديه، فالشخص «كائن ملتزم، واعٍ التزامه، في الصراعات الحيوية التي تجمعه بالآخرين، وتجعله في آن معارضًا لهم»[22]. وبهذا المعنى يقول في عبارة مثيرة إن «التفكير الشخصي غير حر، لأنه ملتزم»[23].

أقحم الحبابي في هذا السياق مفهوم «التكاملية» باعتباره المقابل النظري لفكرة «الحميمية» على مستوى الحب، وأشار في هذا الصدد أنه «لا بد من تكاملية بين الحريات: أي إن كل حرية تستلزم الأخرى». ولا يعني حرية «فردية»، بل تلك التي «تشمل جميع أصناف البشر، فالحريات في أصلها، إنسانية، طبيعية، نوعية، أصيلة»[24].

نأخذ هنا صفة «نوعية» باعتبارها تشير إلى «النوع الإنساني»، وذلك مرادفًا لمصطلح «الجنس»: كل حرية هي جنسية في معنى كونها تنسحب على الجنس البشري برمته. وهي لم تكن لتشمل الجنس أو النوع البشري برمته لولا

---

(21) Lahbabi, *De L'être à la personne*, p. 223.

(22) الحبابي، من الحريات، ص 32.

(23) المصدر نفسه، ص 34.

(24) المصدر نفسه، ص 20.

«ثورة نفسانية وفكرية» محددة جدًا في تاريخ الإنسانية الحالية كما نعرفها؛ يؤرخ لها الحبابي بحدثين رمزيين متوازيين: «عصر سقراط» و«عصر الديانات الإبراهيمية». فالشخص في رأي الحبابي اكتشاف أخلاقي مزدوج المصدر: وثني يوناني وتوحيدي إبراهيمي في الوقت نفسه. أما نتيجته الأخلاقية والسياسية المباشرة فهي «أن نعترف لكل كائن إنساني بكرامته، وحرمته، ومساواته بأي إنسان آخر. إن كل واحد - في - ذاته أشرف المخلوقات وأعظمها شأنًا»[25]. والقصد الفلسفي البعيد هنا أنه «لا بد أن نؤمن بفردية الشخص أولًا»[26]. فلا معنى لأي لقاء شخصاني مع الآخر من دون احترام فرادته، ولا معنى لأي ديمقراطية لا «تتيح للفرد الحريات الضرورية لتكوينه الذاتي، على اختلاف الأبعاد، وفي كل المجالات». الأمر الذي يسميه الحبابي «مراعاة التغاير الشخصي لكل فرد»[27]. وعلى هذا الأساس الشخصاني أقام الحبابي فكرته عن الديمقراطية بين البشر: إنها فكرة «التكامل الضدي»[28] الذي هو «معية» تنبذ كل فرادية، غرضها «صيانة الإنسان» فحسب[29]. لكن الحبابي يستدرك هنا بطريقة تثير التفلسف بقوله: «إلا أننا نلاحظ أن 'إنسان'، عند كل طائفة، لا يدل على نفس المعنى»[30].

نحن لا نتشخصن، أي نحن لا نصير بشرًا، في كل ثقافة بالطريقة نفسها. لكن الخطر الأكبر للعصور الحديثة هو فتح باب «المزاحمة» الليبرالية بين الأفراد على نحو صار فيه الشخص بحاجة إلى الحماية. أما المحتاجون إلى الحماية فهم «المنسيون»، أي أولئك الذين سيكونون من دون شخصية ولا يكونون جماعة لها شخصية وحريات[31]. وفي استباق واضح لمقولة معيارية أخذت حظها الفلسفي لاحقًا، يعدّ الحبابي أن «التواصل... من الأبعاد العميقة للشخص»، وهو يفهم

---

(25) الحبابي، من الحريات، ص 24.
(26) المصدر نفسه، ص 27.
(27) المصدر نفسه، ص 40.
(28) المصدر نفسه، ص 41 وما بعدها.
(29) المصدر نفسه، ص 46.
(30) المصدر نفسه، ص 46.
(31) المصدر نفسه، ص 47.

التواصل في معنى «المعية» التي تكون عبارة عن «تبادل بين طاقات وجدانية، وليست أفعالًا منعزلة»، بحيث لا يتجاوز الفرد «فرديته نحو الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته، ألفة وتواصل»، ومن دون ذلك «تقلصت شخصيته في كينونة 'متحجرة' متشيئة لا تتأنسن»[32].

إن الشخص هو ما يضيفه الفرد إلى ذاته كي يكف عن أن يكون حيوانًا، ولا معنى لتجاوز المرء ذاته سوى أن يصبح إنسانًا. لكنه لا يفعل ذلك في أي سياق اتفق، بل بالتحديد داخل «معشر» بشري بعينه هو الذي زوده سلفًا بتصوراته المحتملة عن ذاته وبأنماط «التذوت»[33] التي تخصه. «إن ورقة هويتي تعكس 'أناي' كما هو في الواقع، أعني 'ما أنا عليه' و 'ما عندي'... فحريتنا تتحقق على مستوى التركيب الصحيح بين العندية والكينونة»[34]. لذا نرى أنهم يتحررون في الغرب من «الشعور المشيئ» («تأليه الأشياء المصنوعة»)[35] الذي خلّفته الأزمنة المعاصرة حتى يصبحوا أشخاصًا، في حين ربما نعاني نحن ما سماه هيغل ذات مرة «الشعور الممزق»[36] الذي ينتج عن وعي يعيش في عصر خارج العصر، حيث تتشتت الذات «خارج الذات وخارج التاريخ المواقت لنا»[37].

ثالثًا: في نقد «الأبيسية»: شذرات تفكير خجول في الجندر

يبدو الحبابي في بعض الأحيان كأنه كاتب أوروبي، بحيث تبدو أقواله الفلسفية كأنها تدعو إلى التحلي بالقيم النظرية والأخلاقية نفسها التي يدعو إليها الفيلسوف الشخصاني الأوروبي والغربي عمومًا. لكن طرافته تظهر عندما تأخذه الحمية الفكرية في شأن موقف لا يعيشه الفرد الأوروبي، بل يكون قدر

(32) الحبابي، من الحريات، ص 48.
(33) المصدر نفسه، ص 141.
(34) المصدر نفسه، ص 180.
(35) المصدر نفسه، ص 156.
(36) المصدر نفسه، ص 159.
(37) المصدر نفسه، ص 196.

غير الأوروبيين، أمثال الحبابي نفسه. لذلك يفاجئ الحبابي قراءه في كتابه **من الحريات إلى التحرر**، بتساؤل فيه خروج عن التحليل الشخصاني «الكوني»: «فهل 'العالم الثالث' متوافر على أسباب التثقيف؟»[38]. ثم يعكف على تحليل إحصاء عن شمال أفريقيا يعود إلى ما قبل عام 1964، يتطرق إلى عدد السكان ونسبة النمو ومعدل العمر ونسبة الأمية. ولئن كان مقصد الحبابي الصريح التنبيه إلى الفرق بين معدل العمر لدى سكان شمال أفريقيا وسكان الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وفرنسا، فإن التعليق الذي خرج به من هذا التحليل الفلسفي لإحصاء ديموغرافي احتوى على عنصر طرافة لافت. إذ أقحم الحبابي فجأة ملاحظة ما بعد كولونيالية ركز فيها صراحة على الفرق الجندري بين الذكور والإناث من حيث معدل العمر كمعيار للتقدم يفصل «الشعوب النامية» (يقصد الدول الغربية) عن شعوب المغرب العربي، ويخلص إلى القول: «إن الجزائريات يعشن معدل نصف عمر الأمريكيات والسوفياتيات والفرنسيات، من جراء التخلف في التغذية، وفي وسائل الوقاية من الأمراض، ومن جراء عدم القدرة على الاستفادة مما اكتسبه عصرنا من تقدم علمي وتقني»[39].

ربما يبدو هذا القول عاديًا، أي إنه يدخل في إطار النقد المعاصر للوجه المظلم من التنوير الغربي، ونتائجه على شعوب العالم الثالث. لكن الخلفية التي حركت الحبابي كانت شخصانية، لا أيديولوجية. ونعني بذلك أنه أراد أن يذهب في نقد تخلف وضع المرأة إلى جذوره الأنثروبولوجية والجندرية، لا الاقتصادية الليبرالية فحسب. فأشار في هذا الصدد إلى أنه علاوة على «عدم المساواة التي تنتج عن استرقاقية الاقتصاد، يوجد تفاوت بين الجنسين؛ إن الأبيسية[40] تحرم المرأة من حرياتها، في جل بلدان الدنيا. حقًا، من مكاسب الأزمنة المعاصرة الحركة التحريرية النسوية، ولكنها لم تحقق بعد كامل المساواة مع الرجال، في جل الأقاليم، وعلى الخصوص في العالم الثالث،

(38) الحبابي، من الحريات، ص 49.

(39) المصدر نفسه، ص 49.

(40) يضع الحبابي هنا هامشًا مهمًا يشرح فيه أن الأبيسية (patriarcat) نظام يمتاز بسيادة الأب في الأسرة. ويتمتع الأب بالسلطة كلها على الزوجة والأبناء.

لأن وسائل الإنتاج، وسلطة التنظيم للمجتمع ما زالت محتكرة من لدن الرجال»[41].

هذا المقطع في غاية الأهمية الفلسفية في تاريخ النقاش الفلسفي العربي المعاصر في شأن المشكلة النسوية، ومن ثم مسألة الجندر. إذ إن الحبابي لا يتطرق إلى مفهوم «الحريات» من دون التصدي بالسؤال لشروط «التحرر». فتحرير المرأة ليست مسألة عرضية في مثل هذا التفكير. فالحبابي طرح مسألة الحريات، لا باعتبارها «موضوعًا فلسفيًا وكفى»[42]، كما يقول، بل بوصفها جزءًا من تاريخ «الأبيسية» في أفق الإنسانية الحالية، الأمر الذي يعني أن حرية المرأة ليست مسألة «نسوية» تهم النساء دون الرجال. فالأمر لا يتعلق بترف جمالي لجنس دون آخر، بل بقدر حضاري أدى فيه الأب/ الذكر دورًا تأسيسيًا: دور تأسيس القيم على نوع محدد من السلطة الأبوية، وهي «أبوية» في معنيين متضافرين: سلطة «الذكر» الذي صار هو «الأب». ونعني بذلك الحيوان البشري الذي نجح في الجمع بين «الجنس» البيولوجي للذكورة و«الجنس» الاجتماعي للرجولة. ولا يحكم الذكر لأنه ذكر، بل لأنه ذكر صار رجلًا. ومن ثم جمع بين سلطتين معياريتين: معيار الذكورة (وما يقترن به من قيم الفحولة والقضيبية والخصوبة... إلخ) ومعيار الرجولة (وما يقترن به من معاني النفوذ والسلطة والشرعية والملكية... إلخ).

إن إشارة الحبابي للأبيسية ودورها في «حرمان المرأة من حرياتها»، طرقٌ مستبق لمسألة الجندر بوسائل نظرية تعود إلى عصره، أي عدّة المفاهيم الشخصانية. إلا أن موقفه لم ينضوِ إلى المذهب النسوي، بل كان في نطاق البحث الوجودي في المضمون «الواقعي» للشخصانية: نعني «تحقيق فلسفة تحرر»[43]، تنطوي على شروط تحقق الحريات من خلال عمليات تحرر عينية وملموسة، مفتوحة على أي تجربة فردية.

ثمة عنصر طريف آخر هو الطابع «الإنجازي» للغة التي كتب بها الحبابي.

---

(41) الحبابي، من الحريات، ص 51.
(42) المصدر نفسه، ص 51.
(43) المصدر نفسه، ص 58.

إذ ما فتئ يؤكد أن حياة الشخص هي «أفعال لا معطيات»[44]، وأن «الإنسان ليس مونادة»، وأن «العمل بعد من أبعاد الشخص»، وأن «الشخص يصنع حريته»[45]، وأن «الجسد موجه دائمًا نحو الفعل»[46]، وأن «الفعل الحر هو الذي يعبر عن 'الأنا كله'»[47]. والنتيجة الفلسفية الحاسمة، لكن الصامتة هنا هي أن الفرق بين الجنسين رجل/ امرأة لن يكون عندئذ مجرد فرق جنسي بيولوجي ذكر/ أنثى، بل هو «فاعلية» أخلاقية هي نمط التشخصن الخاص بكل منهما. لذلك لم ينسَ الحبابي الجسد في أي من تحليلاته، إنما ذهب إلى حد القول إن «الفعل الحر يجب أن يصدر عن جسد ما: إنه الفعل الذي بوسع الفكر أن يمارسه في العالم»[48]. فكيف نفهم هذين الجانبين معًا؟

إن مغزى تركيز الحبابي على «الفعل» في تحليل الشخص هو التزامه الفلسفي برسم حركة التحرر من الحيوان إلى الإنسان في غور كل فرد. فما يمتاز به الشخص عن الفرد الحيواني مثلًا هو الفعل. لكن الفعل ليس مجرد النشاط البيولوجي، بل ما يضيفه الكائن الحر لكينونته، وما ينقله من مجرد حيوان إلى إنسان. فيقول في هذا الصدد: «فالحيوان لا يغامر بنفسه أبدًا في سبيل تحقيق مثل عالٍ أو لمحو عار: إن أنثى الحيوان لا تموت دفاعًا عن 'شرفها' ضد ذكر وقح. فليس للكائن غير البشري صور متعالية عن ذاته يعمل على تحقيقها... إنه يبقى في مستوى غرائزه الحيوية»[49].

والحال أن الإنسان «أكثر كثافة من مجرد 'أنا' بيولوجي»[50]... فأفق الشخص (لا ثمة شخص غير بشري) هو التحرر، لا مجرد الحرية الطبيعية المعطاة. فنحن دومًا مجموع حرياتنا، لا غير[51].

---

(44) الحبابي، من الحريات، ص 48.

(45) المصدر نفسه، ص 52.

(46) المصدر نفسه، ص 66.

(47) المصدر نفسه، ص 74.

(48) المصدر نفسه، ص 79.

(49) المصدر نفسه، ص 109.

(50) المصدر نفسه، ص 209.

(51) المصدر نفسه، ص 196.

أما سؤال الحبابي الدائم فكان: هل هذا ممكن بالنسبة إلينا نحن العرب أو نحن المسلمين؟

على الرغم من حرصه الكبير على منحنا «فلسفة تفاؤل»[52] تلائم آلامنا، فإنه لا يكاد يخفي شيئًا عن قارئه، وهو على بينة مريعة من الخلل الشخصاني في أنماط تذوتنا. الأمر الذي يجعل الهوة بيننا وبين التفكير الغربي في الإنسان كبيرة جدًا، فالشخصانيون في فرنسا وألمانيا «ميزوا بين معشر وجمهور[53]»، لكن يكتسب هذا التميز وضوحًا جديدا. ذلك أن كاتب هذه الصفحات من أمة لم يتحدد لديها المفهومان. فأنماط حياة العرب التقليدية الأبيسية قد نمّت فينا روح القطيع إلى حد أن مفهومي شخص وشخصية قد ضحلا تحت ثقل الإبهام، منذ بداية انحطاط المدنية العربية - الإسلامية»[54].

تمكن الحبابي من تحديد أسباب الداء: إنها الأبيسية، أي ميتافيزيقا الأب والآباء التي تحكمت في تاريخ الشخص داخل جماعتنا الروحية، ومن ثم داخل جماعتنا المدنية. وذلك يعني عند الحبابي، أنه على الرغم من تحقق «الانقلاب» الأخلاقي الضروري لظهور فكرة أو قيمة الشخص في أفق ذواتنا القديمة، ويعني بذلك «ثورة الأديان الإبراهيمية»، كحدث ميتافيزيقي موازٍ لثورة الشخص في عصر سقراط، فإن «بداية انحطاط المدنية العربية - الإسلامية» لم يترك وراءه غير «الأبيسية»، أي سلطة الأب الذي ما عاد قادرًا على تأمين نمط التذوت الملائم أي المتحرر لأنفسنا. فهل كان نقد الأبيسية المغزى البعيد للفلسفة الشخصانية التي فكر بها الحبابي؟

يبدو أن أمرًا عميقًا مثل هذا دعا الحبابي إلى تأليف كتاب **الشخصانية الإسلامية**، الذي كان بمنزلة إعادة كتابة تاريخ معنى الشخص في مصادر أنفسنا القديمة، قبل التعرض لأي تحويل أو تشويه «أبيسي» لاحق.

---

(52) الحبابي، من الحريات، ص 219.

(53) يريد: بين «communauté» (جماعة، أمة... إلخ) و«masse» (جماهير بالمعنى السائد في عصر الأيديولوجيات. قال: «الإنسان المعشري (communautaire) يختلف تمامًا عن 'الإنسان-جمهرة' (l'homme-masse)». في: الحبابي، من الحريات، ص 220.

(54) المصدر نفسه، ص 221.

رابعًا: الشخصانية الإسلامية والمرأة - بؤس الفقهاء

قدّم الحبابي في الفصل الثاني من كتاب الشخصانية الإسلامية، بعنوان «وضع المرأة»، قراءة طريفة لصعوبة الكلام في الجندر: «صعوبة أخرى، أو الصعوبة الرئيسية، هي التي يثيرها وضع المرأة في الإسلام»[55]. وما تقديمه الأمر على هذا النحو، أي عدّه الكلام في وضع المرأة في الإسلام بوصفه الصعوبة الرئيسة التي تهدد الصلاحية النظرية للحديث عن «شخصانية إسلامية»، موقف فلسفي نادر من طراز رفيع. فموقف الإسلام، وأي دين آخر، من «المرأة» في جملة معاني ذاتها - أنثى بالمعنى البيولوجي، أو جندرًا، في مختلف الأدوار الاجتماعية التي يحتملها سلم القيم المتاحة في كل مرة - كشاف عجيب عن ماهية ذلك الدين، كأن بين المقدس والمؤنث صلة قرابة مطمورة سحيقة القدم، ربما الجنس هو الخيط الرفيع الذي لا يزال يربط بينهما دومًا.

يبدو أن الحبابي لم يكن مبتكرًا في تأصيله فكرة الشخصانية بقدر ما كان في كلامه على المرأة خصوصًا، وقد تطرق إلى المسائل في شأنها منذ رسالته لنيل الدكتوراه، ولم تفارق نصوصه على اختلاف فنونها إلى النهاية. فالابتكار ليس في استحداث الغرض المطروق - فقضية المرأة مطروقة منذ مطلع القرن الماضي في أدبيات مفكري الإصلاح والنهضة - بل في القراءة الشخصانية المعاصرة للمرأة/ الشخص عمومًا. وعلى الرغم من أن الحجج التي ساقها الحبابي للإدلاء برأيه في تعدد الزوجات أو في المساواة بين الرجل والمرأة أو في القوامة أو في الحياة الجنسية، استُقت كلها من مصادر إسلامية أصلية مثل القرآن والسنة والفقه... إلخ، فإن طريقة تخريجها وأشكال تأويلها وطبيعة الرهان الأخلاقي الذي يحركها كانت فلسفية من نوع طريف. ويكمن وجه الطرافة في أنها نابعة من فلسفة «ملتزمة» هادئة وتهذيبية ومناضلة، وليست أيديولوجية أو نقدية فحسب. فهي أقرب إلى المساواتية الجندرية من النزعة النسوية العنيفة، أي تلك التي تدعو إلى أيديولوجيا أنثوية عرقية ضد - رجالية.

---

(55) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 85. التشديد من عندنا.

أما في الفصل الثاني من كتاب الشخصانية الإسلامية فيبدأ بعنصر وصفي تشخيصي عنوانه «وضع المرأة». وتشير لفظة «الوضع» إلى مصطلح وجودي مستقر لدى هايدغر أو سارتر، ما يجد عليه المرء نفسه داخل إمكانية حياة أو شكل وجود ما. والوضع واقعة وجودية، لا موقفًا أخلاقيًا خاصًا. فنحن نرث وجودًا ما قبل أن نتخذ له ماهية تخصنا. فالوجود يسبق الماهية، بحسب سارتر. ولذلك فالمرأة المسلمة وضع، لا طرفًا يقرر موقفًا فرديًا. فالفرد في تاريخ ذاتها لمّا يأت، أو هكذا يُراد لها. ولذلك بدأ الحبابي تخريجه الشخصاني لقضية المرأة في الإسلام برسم «الوضع» الفقهي لها، ذاك الذي رسم جملة «الأحوال الشرعية الخاصة بها». ومن اللافت وجوديًا أن كل دين يعمل على رد أي شخص إلى قائمة من «الأحوال الشرعية الخاصة به»، أي إلى جملة توصيفات قانونية ومعيارية وصورية، حيث يُجرّد من ملامحه الهووية الأخرى كلها. لذلك رصد الحبابي جملة الأحوال الشرعية الخاصة بالمرأة في أفق الإسلام في قائمة الأحكام الآتية:

- تعدد الزوجات مباح، تعدد الأزواج فحش وإجرام.
- للمسلم/ الرجل التزوج بكتابية، أما المسلمة/ المرأة، فلا يجوز لها ذلك.
- للزوج وحده حق الطلاق.
- نصيب المرأة من الميراث أقل من نصيب الرجل.
- شهادة المرأة أقل قيمة شرعية من شهادة الرجل[56].

أما السؤال الإنكاري الذي لا يمكن أن نؤخره أكثر (طرحه معاصرون مثل بنسالم حميش): «إذا كان هذا هو الوضع، أيمكننا أن نتكلم عن 'شخصانية إسلامية'؟». وبقدر جسامة التساؤل الإنكاري كانت صرامة إجابة الحبابي: «نعم بكل تأكيد، يكفي الرجوع إلى القرآن والسنة»[57].

يبدو موقف الحبابي أول وهلة هشًا ومجرد ادعاء خطابي أو تعبير «حنيني»، تجاه أحكام مقررة لدى أهلها. مثلًا كما يدافع الشعراء عن الأنبياء، ذلك أن الدين

---

(56) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 85.

(57) المصدر نفسه، ص 85.

هو سياسة إخراج الشعر من أفق الحقيقة بإطلاق، أو دفاع الفلاسفة عن اللاهوت الذي هو علم حيل نكاح العقل في ثقافة ما. فالنقاط الخمس المشار إليها - في نظر المحدثين - لا يمكن أن تكون إلا خمسة أمراض أخلاقية لأمة «خارجة» عن الحداثة: تعدد الزوجات[58] والتمييز الجنسي والبطركية ودونية المرأة وعدم المساواة. إذ كيف يمكن الدفاع فلسفيًا/ وجوديًا/ شخصانيًا عن دين أسس وضع المرأة على هذا النوع من الأحكام؟ كيف يجوز لفيلسوف شخصاني أن يتخلى للدين عن مساحة تفكير شخصاني مركزي مثل «المرأة»، الشريك الميتافيزيقي في بلورة «غد» أخلاقي مشترك بين الجنسين؟

لكن بدلًا من أن يخوض الحبابي في سجال لاهوتي «مستنير» مع فقهاء البؤس النسوي في ثقافتنا، اختار طريقة أخرى لها مغزى فلسفي خاص: «فنحن إذ نقتصر على 'الكتاب والسنة' في بحثنا، نتناول بالدرس الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية) مما سيجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة»[59].

كرر الحبابي هذا القرار التأويلي في مستهل الفصل الذي خصصه لدراسة «وضع المرأة»[60] بوصفه «الصعوبة الرئيسية» أمام أي دعوى فلسفية عن «شخصانية إسلامية». لذا لا يمكن إنقاذ المرأة في الإسلام إلا إذا أعدنا الإسلام نفسه إلى ماهيته الأولى. إذ بين قدر المرأة وقدر الإسلام ثمة صلة سابقة إلى الأمر نفسه: أصالة ما في خطر ينبغي على المفكر إنقاذها.

إن أصالة المرأة من أصالة الإسلام بحسب الحبابي. لذا فالمسائل الخلافية في شأن وضع المرأة في الإسلام، التي عمل الحبابي على تخريجها من موقع

---

(58) مصطلح «البوليغاميا» (polygamie) مكوّن من جذرين يونانيين: «polys»، أي «كثير» و«عديد»، و«gamos» (زواج، نكاح). لكن «البوليغامية» لا تعني تعدد الزوجات فحسب، بل تعدد الأزواج أيضًا. لذلك بدأ علماء الأنثروبولوجيا يفرقون بين «polygynie»، أي أن تكون لدى رجل واحد زوجات عديدة، و«polyandrie»، أي أن يكون لدى امرأة واحدة أزواج عديدون.

(59) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 5.

(60) المصدر نفسه، ص 85.

التزييف الفقهي إلى موضع الأصالة الأخلاقية، مثل «تعدد الزوجات» و«المساواة بين الرجل والمرأة» ودعوى «قوامة الرجال على النساء» و«الأموسية والأبيسية» و«المسلمة والحياة الجنسية»، هي مسائل قادها الحبابي بفلسفة أمل عنيدة لا نكاد نميز فيها بين هدف تحرير المرأة ومقصد تحرير الإسلام. فهل قصد الحبابي الأمرين معًا؟

تعود خطة التحرير/ التأصيل التي اعتمدها الحبابي في كل مرة إلى رسم معالم صورة أخرى عن العلاقة الإسلامية بالمرأة، هي بالطبع ليست سوى الصورة الشخصانية، لكن بعد نفض الغبار الفقهي عنها بواسطة الفكر الحر.

خامسًا: الزواج الأحدي - الرجل والمرأة «من نفسٍ واحدة»

حاول الحبابي برشاقة مرحة، لكن بعناد نظري طريف، أن ينافح عن «الزواج الأحدي»[61] بوصفه المغزى «الأصلي» للنص القرآني، مستندًا في ذلك على سورة النساء (الآيات 3-4 و127-130) المدنية، معارضًا بذلك الفقه الرجالي الذي تأوّل آيات النكاح على نحو يسمح ببسط سلطة الرجل الجندرية وفقًا لرؤية «أبيسية» للعالم، حيث للذكورة دور البراديغم في ثلاثية الأب/ الحاكم/ الإله التي أقام عليها الساميون التاريخ العميق لأنفسهم القديمة.

على الرغم من كثرة الحجج الصغرى التي قدمها - أي تفصيلية تنتمي إلى صلاحية القول الفقهي وذهنية الفقيه وتاريخ المسائل الخلافية في تاريخ الفقه الإسلامي الكلاسيكي، مثل أن «تعدد الزوجات لم يكن قط لا واجبًا ولا مستحبًا»، أو أن «للزوجة الحق بأن تضيف إلى عقد الزواج شروطًا تلزم الزوج باحترام الزواج الأحدي»، أو أن «للزوجة الحق أيضًا أن تطالب القاضي بفسخ الزواج كلما وجدت أسبابًا مقبولة»، أو أن «بإمكان الزوجة أن تطلق فسخ عقد الزواج إذا رفض الزوج أن يقاسمها فراشه عن إرادة، أو أن يجعلها تعاني من تعسفاته الشبقية»[62]... إلخ - فإن اللافت فلسفيًا في خطة الحبابي أنه عدّ الآية

(61) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 86.

(62) المصدر نفسه، ص 86.

الأولى من سورة النساء[63] مبدأ ميتافيزيقيًا في المساواة بين الجنسين، قبل أي نقاش في شأن نكاح النساء: «فهناك إذن بين الجنسين، في أصل التكوين، تساوٍ مطلق، تام، يرتكز على روابط 'المودة والرحمة'»[64].

القصد الفلسفي هو تنسيب فكرة «التعدد» بالكشف عن ثانويتها أو عن تأخرها مقارنة بلحظة ميتافيزيقية أقدم منها: إنها لحظة «الخلق». فحين نسلم بأن كلا الجنسين مخلوقان من «نفس واحدة»، يصبح كل كلام في الاستعمال العددي لأحدهما من طرف الآخر اعتداءً ميتافيزيقيًا عليه. ثمة مساواة سابقة بين الجنسين توجد في «أصل التكوين»، حيث لا يمكن لأي فقه بعد ذلك أن يؤسس عدم المساواة بين الرجال والنساء من دون أن يلحق ضررًا أنطولوجيًا بشخص المرأة.

في الحقيقة، لم يكن قول القرآن في النساء قولًا فقهيًا في أول أمره، أي لم يكن نظرية في الأحوال الشرعية أو نظرية في قانون النساء. فالآيات تلك كلها تتحدث في أكثرها عن «الزواج بيتامى النساء»، بحسب الحبابي؛ وهذا أمر خطر جدًا: إن سياق سورة النساء هو القول في سياسة اليتامى في الإسلام، ومن الطريف أن النساء يدخلن في خانة اليتم الأخلاقي أمام سلطة الرجال. ولذلك فإن فصل الخطاب في الكلام القرآني عن النساء لم يكن اللذة أو التقنيات الشبقية أو آداب العشق، بل «القسط» و«العدل». فسورة النساء في عمقها قول في العدل، لا خطابًا فقهيًا في أحكام النساء أو حتى خطابًا نسويًا بلسان الرجال.

من اللافت أن نلاحظ أن الآية الثالثة من سورة النساء تركيب بين قضيتين خطيرتين لا علاقة بينهما في الظاهر: فمن جهة، ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**﴾[65]، ومن جهة مقابلة، ﴿**فإن**

---

(63) تقول الآية الأولى من «سورة النساء»: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام، إن الله كان عليكم رقيبًا﴾.

(64) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 86.

(65) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 3.

خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾[66]. أول وهلة يبدو النكاح المتعدد حلًا لعدم القسط في اليتامى؛ فالنكاح لم يكن مطلوبًا لذاته، بل مجرد وسيلة فقهية لدرء ظلم مسلط، لا على النساء بالتحديد، بل على اليتامى عمومًا. النكاح ضد اليتم، أو النكاح ضد ظلم اليتامى. أما في الوهلة الثانية، فإن النكاح الأحدي حل لعدم العدل بين النساء. إذًا، النكاح الأحدي هو الأصل في الكلام على النساء، في حين أن النكاح المتعدد هو من أجل درء عدم القسط في اليتامى. لذلك يقول الحبابي: «فالإسلام يرمي، بصفة عامة، إلى حماية المرأة ضد كل محاولة تعسف أو ظلم من جانب الزوج... فالفضيلة الأساسية هي العدالة، خصوصًا إزاء الزوجة»[67].

لا يمكن الدفاع عن تعدد الزوجات من دون أن يؤدي ذلك إلى طرح مسألة العدل. وهذه قضية عميقة لأن العدل لن يتعلق بالعدل بين النساء لدى زوج واحد فحسب، وإن كان هذا هو السياق القرآني الصريح، بل بالعدل بين النفوس التي خرجت «من نفس واحدة»، أي بين جميع البشر.

لذلك يذهب الحبابي صراحة إلى أن الإسلام متى قرأناه بشكل أصيل، لا بعيون فقهية «أبيسية»، إنما «يصل بنا إلى تحريم ضمني لتعدد الزوجات»[68]... «ضمني» لا تعني هنا معنى غير صريح أو مضمرًا، بل تعني الحث غير المباشر أو اللين أو المقاصدي على اتخاذ موقف شخصي دون حكم أو أمر أو نهي. كما أن كثرة «القيود» والتحدي، كما في عبارة ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم**﴾[69] علامة على تحريم ضمني، لا تسامحًا أخلاقيًا فحسب. ذلك أن الإسلام لم يحد من عدد الزوجات (على خلاف عصره)، بل حرم أنواعًا أخرى من الزواج أكثر قبحًا من مجرد التعدد الشخصي: زواج «الرهط» (عدد من الرجال للمرأة الواحدة) وزواج «البدل» (تبادل النساء) وزواج «الاستبضاع» (وطء فراش فارس مرموق)[70]. فهذه الأنواع القبيحة للزواج نمط إهانة رسمي للمرأة في

(66) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 3.
(67) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 87.
(68) المصدر نفسه، ص 87.
(69) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 129.
(70) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 88-89.

ذلك الوقت، لذا كان تحرير النساء في الأساس تحرير المرأة/ «الشخص» من الاستعمال الرجالي «البدوي» لجسدها؛ فالرهط والبدل والاستبضاع أنواع إساءة أخلاقية كانت تقوم على افتراض رديء أن المرأة ليست «شخصًا»، بل جسدًا مملوكًا للسلطة الأبيسية على النساء عمومًا. وربما كان القرآن أول محاولة بناء مساحة المرأة/ الشخص في تاريخ العرب. وسورة النساء ليست مجرد نص فقهي، بل محاولة بناء مساحة أخلاقية محرمة خاصة بالنساء، وإن كان مفهوم المرأة/ الفرد لم يتبلور.

يرى الحبابي أن هذا التخريج الذي دافع عنه سبقه إليه المعتزلة، وعاود توكيده في عصرنا، محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار[71]. الأمر الذي يؤكد أن الاجتهاد في تحرير الإسلام من تاريخ الفقه - مطبقًا هنا على تحرير المرأة من تاريخ النساء - موقف أصيل وليس بدعة حداثية لعلمانيين تعلّموا في بلاد الاستعمار، وسيرة في الفهم متأصلة، لا في المدونة الأولى لأنفسنا القديمة فحسب: القرآن والحديث، بل لا تزال تعمل في العقل العالم - كما اشتغل في سياق علم الكلام العقلي المعتزلة والمصلحون المعاصرون.

سادسًا: ملكية الأنا - ملكية الاسم
مساواة أنطولوجية ما وراء الاختلافات الجندرية
أو «إن المرأة شخص»

من أطرف الحجج التي يسوقها الحبابي في سياق المنافحة الشخصانية عن المساواة بين الرجل والمرأة - وهو يعتقد جازمًا أن هذا من تعاليم الإسلام الأصلية- هي تلك التي تتعلق بموضوعة «الأنا». فأشار في هذا الشأن إلى أن المرأة المسلمة تحتفظ باسمها (الاسم العلم)، وهذا يتبدى في هذا المعطى الرمزي المثير (ولا سيما بالنسبة إلى قارئ فرنسي أو أوروبي)، «لأنه صميمي في 'أناها'، فلا تتنازل عنه لتحمل اسم الزوج. إن الزواج لا يضعف من شخصية المرأة، فهي ليست 'مدام فلان...'، بل إنها، وستبقى، كل حياتها، تحمل الاسم الذي حملته

(71) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 87.

منذ الولادة. نعم، لكل امرأة الحرية لتعطي لنفسها أي اسم شاءت، لكن ليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تنسلخ عن شخصيتها لفائدة اسم الزوج»[72].

لا يتعلق الأمر هنا بمجرد تسمية اجتماعية للمرأة/ الزوجة من ثقافة إلى أخرى، بل بمسألة وجودية كبيرة: إن الاسم هو العلامة الهووية الحاسمة على معنى «الأنا» في شخصية شخص ما. بل ما «الشخص» من دون «اسم»؟ شخص بلا اسم هو شخص بلا «أنا». لذلك فإن انتقال أو نقل المجتمع للأنثى من «المرأة» إلى «الزوجة» هو عملية سياسية من الطراز الرفيع؛ إنها سياسة الجندر الذي يسميه المجتمع «المرأة» أو «النساء» حرصًا منه على تدجين معنى «الأنثى» والحد من حريته الجذرية في الانتماء إلى نفسه. لذلك تنزع بعض المجتمعات، مثل المجتمع الفرنسي، حيث تعلم الحبابي تعاليم الشخصانية من فلاسفة، مثل مونييه ولاكروا، تنزع إلى الحد من أنوثة الأنثى بالزج بها في براديغم «الزوجة» باسم جديد هو «سيدة» أو «حرم» (مدام) فلان. و«فلان» هذا هو جندر غير نسوي أو هو الجندر الرسمي للشخص في المجتمع الأبوي، أي «الرجل»، حيث تتماهى دلالة «الرجل» (المذكر الاجتماعي) مع دلالة «الزوج» (الصيغة الأبوية للاسم أو لمن يملك آلة الاسم وسلطة التسمية على المرأة).

بذلك يبدو الإسلام في نظر الحبابي ثورة شخصانية في ترتيب علاقة المرأة «بنفسها»، أي بآلة «الأنا» التي تستمد منها هويتها النسوية. إذ يمكّنها – على العكس من المجتمع الأوروبي– من الاحتفاظ باسمها بالنتائج الوجودية والهووية كلها التي تترتب عن هذا الموقف. فعلى سبيل المثال: المرأة في الإسلام ليست موضوع نكاح رجالي دائمًا، بل «لها الحق في الزواج، والحق في تكوين أسرة، والحق في الإرث وفي الملكية الشخصية، ويبقى الإرث والمكتسبات خاصة بها»؛ أو أن «المهر يصبح ملكًا شخصيًا للمرأة»؛ ولها «حرية التصرف في ممتلكاتها»[73]. وبكلمة جامعة: إن الإسلام مكّن المرأة من أخطر مساحة هوية ممكنة لكائن بشري: مساحة «الملكية الشخصية»، ومن دون ملكية شخصية لا معنى للكلام

(72) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 90.

(73) المصدر نفسه، ص 90.

عن أي مضمون وجودي لكينونة «الشخص». وبالفعل هذا هو مقصد الحبابي: أن فقه النساء في الإسلام أسس معنى المرأة/ الشخص وضبط أحكامه بصرامة عالية. وليس هناك أي مساواة بين الرجل والمرأة إلا في هذا السياق. ولا يمكن العثور على أفضل الحجج على ذلك إلا في موضوعة الملكية.

عادة ما يُناقش موضوع النساء في الإسلام من زاوية واحدة هي تعدد الزوجات. ولكن هذا الجانب يكاد يكون الجانب الأضعف والأكثر هشاشة فقهيًا. بعبارة موجزة: إنه لم يكن مقصودًا لذاته. أما ما كان مقصودا لذاته فعلًا فهو سن حقوق للنساء خاصة بها، وغير قابلة للاستلاب. ومهما تكن تلك الحقوق محدودة مقارنة بالإعلان العالمي الحديث لحقوق المرأة، فإن بناء حرمة قانونية للنساء كأشخاص مالكة أو كذوات ملكية قائمة بذاتها، كان مكسبًا رمزيًا استثنائيًا في ثقافتنا العميقة. كما أن وضع شيء مثل «فقه النساء» فتحة علمية وحقوقية من طراز رفيع.

هذا التأسيس القانوني (الفقهي) للمرأة/ الشخص لم يكن اجتهادًا حضاريًا متأخرًا، بل مستقى من نبع القرآن نفسه: فجأة، مع الحدث القرآني، انسحبت صورة «المرأة» الجاهلية (أنثى زواج الرهط أو البدل أو الاستبضاع، الأنثى «الموءودة» والأنثى التي متى بُشر بها «الرجل» الوثني ﴿ظل وجهه مسودًا وهو كظيم﴾[74]، وتم رسم صورة غير جاهلية، صورة «إنسانية» للمرأة/ الشخص. لذلك، يقول الحبابي: «يقرن القرآن، دائمًا، المرأة بالرجل، في كل الحالات، فلم تعد شيئًا من أشياء الرجل، بل قرينته وكفؤ له»[75]. هذا الجمع القرآني بين الرجل والمرأة في صعيد أخلاقي وفقهي واحد كان يحمل في طياته تشريعًا روحيًا ووجوديًا للمساواة بين الجنسين، وليس مجرد ضرورة سردية أو فضول إحصائي.

على هذا الأساس الطريف يؤكد الحبابي أن الإسلام سن مساواة أنطولوجية لا جدال فيها بين الرجل والمرأة. وهو يطلق على هذا الحدث الوجودي والأخلاقي،

---

(74) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآيتان 58-59.

(75) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 91.

الشخصاني، صفة «ثورة من الجذور»[76]. وهي جذرية في معنى أنها تستند إلى ماهية «الشخص» وليست مستمدة «من العادات الطابووية (Tabou) ومن أعراف العصر الجاهلي»[77]. وإذا كان ثمة «بعض الاختلافات» بين الرجل والمرأة فهي «لا تتصل، مطلقًا، بالجانب الأنطولوجي، بل تنحصر في الجانب القانوني الفقهي فقط»[78].

القصد من المساواة الأنطولوجية هو أنها تقع في صلب «كينونة» المرأة/ الشخص، وليس في نوع الاستعمال الاجتماعي لجسدها. استعمال الجسد/ الشهوة هو الذي مكن الفقه من تحويل المرأة إلى جندر، أي إلى نوع اجتماعي نسوي هو على ذمة الاستهلاك السلطوي الرجالي. الفقه هنا هو تقنية تحويل النساء إلى جندر تحت الطلب. وهو دوما من اختصاص الرجال. و«الرجال» هم مؤسسة الثالوث الأب/ الحاكم/ الإله في ثقافة ما. قال الحبابي: «فبما أن كل الفقهاء، إلا فيما ندر، هم من الرجال، فقد أولوا معطيات المشاكل من منظار الرجل أكثر من اللازم»[79].

لكن طرافة تأويل الحبابي أنه لا يعادي جندر الرجال دفاعًا عن جندر النساء، بل يرصد عناصر التحرر الموجودة في تراث أنفسنا القديمة فحسب، بحيث يمكنه وضع المرأة المسلمة في مكانها من النقاش العالمي في شأن تاريخ النساء: فمقارنة بالمرأة/ البضاعة التي يمكن مقايضتها (في أثينا القديمة) والمرأة/ المهدور دمها التي يحق للزوج قتلها (عند الرومان) وامرأة/ نكاح المحارم (الفارسية) والمرأة/ النجسة التي يجب عزلها عن محيطها (عند اليهود)، خلص الحبابي إلى استنتاج أن «وضع المسلمة وضع تحرري ممتاز»[80]. فلأول مرة يُتطرق إلى وضع المرأة من زاوية تاريخ النساء، لا من زاوية المفاضلة السقيمة بين الذكر والأنثى فحسب. فالمرأة رهينة تاريخ حريتها. وبهذا المعنى هي «شخص»، أي عملية «تشخصن» يتخذ في كل مرة شكلًا معينا من «التحرر».

---

(76) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 93.

(77) المصدر نفسه، ص 91.

(78) المصدر نفسه، ص 93.

(79) المصدر نفسه، ص 94.

(80) المصدر نفسه، ص 94.

هذا التأويل الجندري موقف فلسفي سابق عصره، يبدو أن الحبابي استقاه من قراءاته الوجودية ولا سيما كتاب سيمون دي بوفوار **الجنس الآخر** (1949)[81]، وهو، كما هو مقرر، نقطة انطلاق الأبحاث النسوية ودراسات الجندر منذ ظهوره إلى اليوم.

علينا أن نأخذ في الاعتبار أن الحبابي ذهب في التأسيس الشخصاني للمساواة بين الرجل والمرأة إلى منتهاه. فهو لا يكتم هذا الموقف الخطر، بل يفتش في كل سياق عن تبرير يلائمه، فـ «قضية مساواة المرأة بالرجل نقطة ارتكاز في كل اتجاه شخصاني، لذا نرانا ملزمين بأن نتفحصها من جوانب مختلفة»[82].

لكن القارئ لم يتوقع أنه سيشرئب بفضوله الفلسفي إلى واحدة من الطموحات الوجودية الدفينة في قاع ماهية النساء لدى الشعوب التوحيدية خصوصًا، ونعني أحقية النساء في النبوة: «بما أن المرأة مساوية للرجل، من الجانب الأنطولوجي، أيمكنها أن تكون نبية؟» ويجيب: «فليس من تبرير يجعل النبوة امتيازًا للرجال. أليست النساء، عند الله، شقيقات الرجال؟»[83].

هذا الطور من طرح الحبابي في شأن التأويل الشخصاني للمرأة في أفق الإسلام ذو دلالة لافتة. فعلاوة على رهن الشخصانية في فهم قضية المرأة، وعلى رهن ماهية الإسلام في تأويل مكانة النساء لديه، ولا سيما المساواة الأنطولوجية بالرجال، يدفع الحبابي بتلك المساواة إلى نتيجتها الميتافيزيقية القاهرة: «إمكانية نبوة المرأة»[84]؛ ألا «تتوجه المرأة إلى الله بنفس الشعائر التي يتعبد بها الرجل؟»[85]. «هل ثمة مساواة أنبل وأكرم من المساواة في الشهادة[86] وفي

---

(81) Cf. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949).

سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة محمد علي شرف الدين (بيروت: المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، 1979).

(82) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 95.

(83) المصدر نفسه، ص 95.

(84) المصدر نفسه، 95.

(85) المصدر نفسه، ص 92.

(86) المصدر نفسه، ص 93.

الشعائر وفي نمط العبادة لإله واحد؟». إن كل الادعاءات الجندرية عن تفوق الرجل تنكشف هنا مثل قناع أبيسي رديء لجنس ليس له برنامج أخلاقي لنفسه غير الهيمنة الأخلاقية على جنس آخر.

سابعًا: الإيمان والجنس - أو المرأة والمقدس

على الرغم من أنه لا يخلو كلام على المرأة من طرق مقصود لذاته لمسألة الجنس و«الحياة الجنسية»، فإن الحبابي حرص على رصد عنصر الطرافة الأكبر في الطرح القرآني لتجربة الجسد/ الرغبة، أي الربط اللافت بين لذة الجماع ولذة المقدس، سعيًا إلى ترجمة معنى «المودة والرحمة»[87] بين الزوجين في دلالة جنسية، وجه الطرافة فيها أنها لا تتعارض مع المقدس فحسب، بل إنها آية استثنائية ومقصودة عليه.

لبيان ذلك أورد الحبابي أحاديث غاية في الأصالة الأخلاقية والوجودية، كثيرًا ما يميل الفقه الرجالي إلى السكوت عنها. مثاله:

- «ما من رجل أخذ بيد امرأته يراودها إلا كتب الله تعالى له حسنة، فإن عانقها فعشر حسنات. فإن أتاها كان خيرا من الدنيا وما فيها».

- «خيار الرجال من أمتي خيارهم لنسائهم، وخير النساء من أمتي خيرهن لأزواجهن، يرفع لكل امرأة منهن كل يوم وليلة أجر ألف شهيد».

- «ما من امرأة حملت من زوجها حين تحمل إلا كان لها من الأجر مثل القائم ليله، والصائم نهاره، والغازي في سبيل الله تعالى»[88].

بذلك لم تكن المرأة مجرد «فردية دينية» أو «شخصية شرعية»[89] مقابلة لشخصية الرجل المؤمن، بل هي مجال لتحقق المقدس وشرط ترنسندنتالي للاتصال به. وليس ذلك مجرد نية مترهبنة، بل تجربة حميمة بالجوارح والأعضاء، ولا سيما

(87) انظر: القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية 21.
(88) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 91.
(89) المصدر نفسه، ص 92.

أن القرآن يبلغ في مخاطبة الأعضاء و«تشخصنها» ومحاورتها مبلغًا فريدًا. فالإيمان تجربة «عضوية»، لا مجرد خاطر روحي بلا أعضاء. ليس ثمة في الإسلام إيمان بلا أعضاء، نعني بلا جسد، ومن ثم بلا استعمال ملائم، أي «ودود» و«رحيم» للذة.

هنا تأخذ المساواة «الأنطولوجية»[90] بين الرجل والمرأة، المشار إليها سابقا، بعدًا ملموسًا: إنها بنفس القدر وقبل ذلك مساواة «بيولوجية» («من نطفة») و«سيكولوجية» («من أنفسكم»)[91]. وهذه المساواة المثلثة هي أكبر علامة على بطلان الدعوى السائدة عن «شيئية» المرأة في تاريخ الجسد في الإسلام.

إذا كانت المسيحية الغربية أقامت فهم الذات على تاريخ الجنسانية المكبوتة، النجسة، ذات الضمير المعذب وشعور الخطيئة... إلخ، فإن الإسلام أقرب إلى حضارات الشرق منه إلى الدين التوحيدي في صيغتيه اليهودية - المسيحية. فالجسد المسلم جسد شبقي من أقصاه إلى أقصاه. لذلك كان من السهل على بعض الغربيين اتهامه أنه ينظر إلى المرأة المسلمة بوصفها «شيئًا من متاع الرجل لا يتعدى أن يكون موضوعًا لشهواته، إذ يرون أن أخلاقية الإسلام لا تخرج عن دائرة الجماع»[92].

تفنيدًا لهذا الحكم المسبق (الصادر عن رؤية مسيحية مترهبنة للجسد وللجنس)، حاول الحبابي أن يبين كيف أن مكمن الصعوبة في نظرة الإسلام إلى الجنس هو أنه يعدّ الجماع مجالًا للمقدس، لا أداة تدنيس لقداسة ما، ممنوعة عن البشر والبشرية. وكيف يمكن أن يفهم مسيحي أن «مراودة» الرجل امرأته «حسنة»، لا سلوكًا شبقيًا عابثًا؟ أو أن «عناقها» يساوي «عشر حسنات»؟ أو أن جماعها هو «أجر ألف شهيد»؟ يبدو لنا أن تاريخ الجنسانية في الغرب المسيحي عانى في أعماقه دومًا تجربة الرهبنة، وليس ساد ونيتشه وفرويد ولاكان وفوكو... إلخ، إلا معارك نظرية لاستعادة الجسد استعادة شبقية، تمكن الإنسان الغربي من الالتحاق بالأخلاقية الشبقية العميقة للشرقيين. أما الإسلام الذي لم يعرف الرهبنة فهو في حل

(90) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 93.

(91) المصدر نفسه، ص 95.

(92) المصدر نفسه، ص 107.

من خصومات الجسد على الطراز الغربي كلها. إن مجرد الشهادة تكفي كي يأخذ الجسد المسلم في علاقة جنسية باسم المقدس. لذلك فإن المساواة في الشهادة وفي التعبد بين «الجنسين» لا ترقى في الأجر إلى مستوى الإتيان «الجنسي» للمرأة وفقًا لنمط العفة الذي قرره القرآن. ولا يتعلق الأمر هنا بمساواة شبقية، بل بما يسميه الحبابي «تنظيم المساواة» و«توجيهها»[93]. لذلك ينبه الحبابي على طرافة موقف الإسلام من «العزوبة»، ولا سيما تلك التي تكون «عن عقيدة وقناعة جنسية، لأنها معاكسة للطبيعة»[94]. والعبرة هي أن العزوبة تعليق سيئ للجنوسة التي تنظم علاقة الجنسين: من دون تقابل بين جنسين «مجنوسين» وجسدين «جنسيين» لن يكون هناك «مودة ورحمة» بين الناس. إن الجنس هو الرابطة «العضوية» والوجدانية بين الذكر والأنثى من أجل تنظيم مناسب للعلاقة الاجتماعية بين الرجل والمرأة. ولذلك ليست العزوبة علامة على الطهر أو العفة، بل هو رعونة أخلاقية للذهاب إلى ما هو أبعد من المنزلة الإنسانية. فالعزوبة تأله رديء. لذا يؤكد الحبابي أن «على كل مجدد مسلم ألا يخجل من الاهتمام الذي أعاره الإسلام للغريزة الجنسية: إن معطيات الدين الإسلامي في مستوى الكائنات الحية»[95].

على الرغم من ذلك علينا أن نتساءل اليوم بعد الحبابي: هل ذلك يسوغ ما صار يسمى راهنًا «جهاد النكاح»؟ أم أن الإسلام براء من انتحال عدمي للجنس كهذا، ومن ثم للمرأة/ الشخص؟ إن جلّ ما قاله الحبابي في هذا المبحث جواب عن احتمال كهذا.

خاتمة

من الإشارات الطريفة للحبابي تنبيهه على معنى لفظة «زوج» في القرآن: إنها لفظة لا ينبغي أخذها في دلالتها الحديثة، أي زوج المرأة، بل «يُطلق 'زوج' على الذكر والأنثى (الرجل والمرأة)»[96]. لا أحد زوج الآخر إلا بمساواة سابقة

(93) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 105.

(94) المصدر نفسه، ص 107.

(95) المصدر نفسه، ص 107.

(96) يحيل هنا على: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 35.

بين الجنسين. إلا أن الحبابي يأخذ المساواة هنا في معنى لطيف، لا في معنى نضالي حديث. إنها مساواة «الأخوة» الأنطولوجية بين الجنسين المخلوقين «من نفس واحدة». وهو يحيل هنا على حديث «عائشة زوج النبي: النساء 'شقائق الرجال'»[97].

بناء على أخوة أنطولوجية بين الجنسين لا تكون المساواة اعتداء جندريًا لجنس على آخر، بل محاولة تحرير إمكانية المرأة من تاريخها الأبيسي الذي قام دومًا على أطروحة «تفوق الرجال». وبحسب الحبابي فإن «تفوق الرجال مغتصب، وليس أصيلًا في الطبيعة البشرية،...إنه تفوق كسبي، في مجتمع سادته الأبيسية المطلقة»[98].

الطريف هنا أن الحبابي قدّم الإسلام كأنه في صراع تأويلي ووجودي مرير مع النزعة «الأبيسية»، لا ممثلًا آخر لها. إنه برنامج أخلاقي متكامل لـ «أنسنة المرأة»، إذ وجدها في مجتمع أبيسي مهيمن، قائم على تفوق جندر واحد هو الرجل. ولا تعني الأنسنة هنا المساواة في شيء واحد ووحيد هو «الكرامة»: لقد «سوى بينها وبين الرجل في حد القذف، وهو تساوٍ في العرض، كما أقر الحكم بالقتل على قاتلها، لأن دمها مساوٍ لدم الرجل»[99]. و«العرض» و«الدم» مقومان حاسمان في بناء هوية شخص ما. ولذلك فإن الإسلام لم يكتف بتحسين وضع النساء، من حيث طرق النكاح أو الاستعمال الاجتماعي لأجسادهن، بل هو قد ثور معنى كرامتها، وفتح الطريق أمام تحرير جندر المرأة من هيمنة جندر الرجل في ثقافتنا العميقة. وأطرف ما في بحث الحبابي في الأساس الشخصاني لمكانة المرأة في الإسلام هو أنه أقرب إلى ما صار يسمى اليوم «أخلاق العناية» منه إلى أي أخلاق واجب. وبالفعل إنه يصرح بأن القرآن والسنة إنما يضمان «كثيرًا من أمارات العناية بالمرأة»[100] كجنس مهيمَن عليه يحتاج إلى من ينتصر له. وهذا هو

(97) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 96.

(98) المصدر نفسه، ص 99.

(99) المصدر نفسه، ص 100.

(100) المصدر نفسه، ص 93.

لب الموقف القرآني من النساء: إنه عناية شخصانية بجنس مقهور قهرًا جندريًا، لا مجرد موضوعة نكاح رجالية رسمية لا مرد لها.

هنا يجازف الحبابي بافتراضٍ غاية في الطرافة: «فلو أن الإسلام أتى في بيئة تسودها الأموسية لقفز أبعد في تحرير وأنسنة المرأة، ولا نغامر في الدفاع عن الرجل، لأن الرجل في النظام الأموسي، يكون لا حول له ولا قوة». حينئذٍ علينا أن نحضر جوابًا عن سؤال: ما التدابير التي يجب اتخاذها في حق الرجل الناشز؟[101] لكن رأي الحبابي أكثر حصافة وتوازنًا: إن النظام الأموسي انقرض كما أن النظام الأبيسي هرم. والأفق هو «تفتح نظام جديد تتكامل فيه الأبيسية مع الأموسية، داخل نسق جديد يخفق شبابًا»[102] وحماسة. فهل حان الوقت للمشاركة في نبوءة كهذه؟ أم أن تاريخ الأب/ الحاكم/ الإله لا يعرف تغييرًا؟

(101) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 100.

(102) المصدر نفسه، ص 106.

الفصل السادس

الشخصانية الإسلامية : فلسفة أم علم كلام؟

عبد السلام بنعبد العالي

«لا غرو أنه موقف متناقض جوهريًا، ذلك الموقف الذي يتطلب من الإيمان أن يكون دومًا موضع تساؤل، وأن يخصص جزءًا كبيرًا منه لتكوين فكر نضالي: استغراق وانفصال، ذوق وعقل، التزام وعدم اكتراث. من هنا يتحتم وجود علم كلام متحرك ومتابع»

الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 29.

تعرف محمد عزيز الحبابي إلى «النزعة الشخصانية» عندما كان يعد أطروحته في الفلسفة التي دافع عنها في بداية الخمسينات من القرن الماضي بعنوان «من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية»[1]. وكانت هذه النزعة ممثلة آنئذ في «حركة فكر»، التي ضمت مجموعة من الفلاسفة الذين كانوا يلتئمون حول مجلة إيسبري التي عرفت النور في العاصمة الفرنسية ابتداء من عام 1932.

لم تكن الشخصانية، كما يصفها الحبابي نفسه في كتابه من الكائن إلى الشخص»، وعلى لسان زعيمها إيمانويل مونييه، منظومة فلسفية، بقدر ما كانت «مجموع انضواءات ومواقف يتخذها المرء أمام عالم اليوم»[2]. وكانت في الأساس ردة فعل لفلاسفة مسيحيين كاثوليك (مونييه، وجان لاكروا) وبروتستانت (دونس دورجمون) سعوا إلى التكيف مع إيقاع حياة القرن العشرين.

(1) نشرت هذه الأطروحة باللغة الفرنسية بعنوان: Mohamed Aziz Lahbabi, *De L'être à la personne, essai de personnalisme réaliste*, Lettre de Roger Thabault; Avant-propos de Pierre-Maxime Schuhl (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

نشر القسم الأول منها باللغة العربية بعنوان: محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية: الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1962).

(2) المصدر نفسه، ص 122.

كما أن مجلة إيسبري لم تكن مجلة دينية، وإنما منبرًا يلتقي فيه المؤمن بغير المؤمن، سعيًا لإقامة أرضية مشتركة تتقاطع فيها وجهات النظر وتتقارب فيها القيم وتتلاقى المنظورات.

من هنا نرى أن الشخصانية، كما يؤكد الحبابي نفسه كانت «ترتفع إلى مستوى لا يكون فيه المبحث المركزي علاقة الشخص بالإله فحسب، وإنما علاقة الشخص المؤمن بالذي لا يؤمن». فهي إذًا علاقة «مفتوحة على الجميع»[3].

يبدو أن هذه المسحة الدينية المتحررة والمنفتحة استهوت الحبابي. كما يبدو أنه كان يحس أن مونييه كان يعبر إلى حد ما عن مطامحه هو عندما كتب في أول عدد من مجلة إيسبري: «إن العالم أصيب بخلل أوقفه عن السير. فالروح وحدها يمكنها أن تعيد إلى العالم القوة على السير. فالعالم لا محالة سينخدع إذا لم يهتم بالروح. لهذا، تمتد إرادتنا كذلك إلى عالم الفاعلية (...) فالفاعلية تكوّن كثافة تفكيرنا وسلطة الزمن التي تعكس ضياءها»[4].

لا شك في أن هذا المنحى العمَلي الذي لا يكتفي «بأن يدرس الإنسان فقط، وإنما يريد أن يحارب من أجله»، بحسب تعبير مونييه، استهوى المفكر المغربي وجعله يقتنع أن الشخصانية ليست «نظريات ميتافيزيقية محض، وإنما هي بحث عن فعالية تستطيع أن تبرز العالم الإنساني من بين عوالم الكون. إنها مجهود كبير لفرض الإنسان على العالم، وإدماجه، مع الحرص على أن يتميز الإنسان عن العالم»[5].

إن كان الحبابي أدرك أتم الإدراك «قرابة» هذا المنحى البراكسيسي الذي اتسمت به شخصانية مونييه ولاكروا من الماركسية، التي لم تكن تقنع بتأويل العالم تأويلات مختلفة، إلا أنه يؤكد: «يجدر بنا أن نشير إلى أن 'قرابة' هنا ليس معناها مطابقة ووحدة. فللشخصانية موقف مضاد للماركسية يقربها من الوجودية، إذ تعيد

(3) الحبابي، من الكائن إلى الشخص.

(4) Emmanuel Mounier, «Refaire la Renaissance,» *Esprit*, no. 1 (October 1932).

ذكره الحبابي في: الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 122.

(5) المصدر نفسه، ص 123.

قيمة إلى الحياة الذاتية للشخص. ولكن الشخصانيين، من جهة أخرى، يدخلون في معركة (دفاعًا عن الإيمان بالله) ضد إلحاد الماديين وبعض الوجوديين»[6].

كان من المفروض أن نلقى هنا نوعا آخر من الدفاع، أو على الأقل نوعًا آخر إلى جانب ما تتحدث عنه أطروحة الحبابي: الدفاع عن الوطن، إذ ينبغي ألا ننسى أن الحقبة التي كتب فيها الحبابي هذا الكلام كانت فترة أوج المقاومة ضد الإستعمار، وخوض معركة التحرير.

على الرغم من ذلك، ينبغي ألّا نفهم هذا «الدفاع عن الإيمان بالله» على أنه مجرد دعوى «كلامية» (نسبة إلى علم الكلام)، بل أنه ينطوي على نوع من «المقاومة»، ويدخل في طياته أشكال الدفاع الأخرى. وفي هذا المضمار يتبنى الحبابي موقف نظيره الفرنسي لاكروا الذي يأخذ على الوجوديين الملحدين، كما على الماركسيين، «عدم قدرتهم على الإنفلات من الزمن ليسيطروا عليه (...) فالنشاط لا يحرز على فاعلية قوية، إلا إذا ارتبط بحقيقة لازمنية. وحيث إنه بدون زمنية لا يوجد تاريخ، كذلك بدون أبدية، لا يكون للتاريخ معنى»[7].

هذا الجمع بين «الزمنية» و«الأبدية» هو ما يحاول الحبابي أن يبلوره، لا في ما أطلق عليه في أطروحته «شخصانية واقعية»، تكتفي بأن تكون امتدادا لنظيراتها في فرنسا فحسب، وإنما في «شخصانية إسلامية» تتمتع بنوع من «الخصوصية»، وتسعى إلى أن تفتح العنصر «الأبدي» في الشخصانية على آفاق أخرى: آفاق الإسلام.

أولًا: الشخصانية الإسلامية

كتب الحبابي في الفصل الثاني من القسم الأخير من الطبعة العربية لكتاب **الشخصانية الإسلامية**: «قد يوجد من سيأخذ علينا وصف الشخصانية بـ'الإسلامية'، فلنؤكد له أن الإسلام، في عهده الأول، قد رسم خطوطًا سارت عليها باستمرار حركة للنمو، وكانت مصدر تقدم معنوي وترقية إنسانية، فمن

(6) الحبابي، **من الكائن إلى الشخص**، ص 125.

(7) المصدر نفسه، ص 106.

العبث، إذن أن نحصر مقاييس الحكم على المسائل التي ندرسها هنا، في معايير القرن العشرين وحدها»[8]. فإذا أخذنا بمعايير الإسلام ذاته وقت ظهوره، بدلاً من مقاييس عصرنا، فإننا لا بد من أن نغير منظورنا إلى هذه المسألة. و«إذا كان جوهر الشخصانية يكمن في المعنى الدقيق الذي يكوّنه الكائن البشري عن كرامته وعن كرامة الآخرين، وإذا كانت الكرامة تتمثل في وعي كل منا لأناه كقيمة - في - ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانيها، كمغامرة التحرر، مع احترام الآخرين، وأخيرًا، إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين، ومساواته لكل الأشخاص: فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانيًا»[9].

علينا إذًا أن نحدد معالم هذه الشخصانية. ولذلك ينبهنا الحبابي في مستهل كتابه[10] أنه سينطلق من لحظة صفر، وأنه سيعتمد في تعريف الشخص وتحديد أحواله ووضعيته، على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى، وأنه سيتطرق إلى الإسلام «قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية»[11]، الأمر الذي سيمكنه من إبراز «العناصر المكوّنة لشخصانية إسلامية أصيلة»[12].

لن ننتظر حوارًا مع مفكري الإسلام من علماء كلام ومتصوفة وفقهاء وفلاسفة، وإنما سنقف عند لحظة البداية، لحظة الطهارة الخالصة. ولا عجب أن نصادف في هذا الكتاب استشهادات غزيرة من الكتاب والسنة، بل إننا نستطيع أن نقول إننا لا نجد إلا هذه الاستشهادات دعامة لكل رأي وتأسيسًا لكل فكرة.

لا يأبه الحبابي لما تعرّضت له هذه الأصول من خلاف داخل الثقافة

---

(8) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 128.

(9) المصدر نفسه، ص 129.

(10) سنعتمد على الطبعة العربية من هذا الكتاب. وننبه القارئ على أن هذه الطبعة تختلف قليلًا عن نظيرتها الفرنسية، فهي تحتوي على إضافات مهمة.

(11) المصدر نفسه، ص 5.

(12) المصدر نفسه. في النص الفرنسي الذي تقدم نشره على النص العربي لا نجد مقابلًا فرنسيًا لعبارة «أصيلة»، إنما عبارة شخصانية: essentiellement musulmane يعني شخصانية لم تتأثر بعدُ بغيرها من التيارات. انظر: Mohamed Aziz Lahbabi, *Le Personnalisme musulman*, Initiation philosophique (Paris: Presses universitaire de France, 1964), p. 1

الإسلامية، وهو يأخذ معاني ما يستند إليه من أصول في تلقائيتها، من غير أن يخوض في تضارب التأويلات واختلاف القراءات.

الواقع أننا نلحظ عدم الاكتراث هذا باختلاف التأويلات حتى في كتابه **من الكائن إلى الشخص**، حيث نجد في الصفحة ذاتها إشارات إلى مصادر متباينة المشارب، فنجد انتقالًا من مدرسة الجشطالت إلى علم النفس التحليلي والفينومنولوجي، وسرعان ما ننتقل من بول غيوم إلى بيير جاني وإلى فرويد، ومن ماركس إلى هايدغر، من غير أدنى اهتمام باختلاف المناهج والمدارس. الأمر ذاته يصبغ كتاب **الشخصانية الإسلامية**؛ أعني غيابًا مطلقًا لاختيار منحى بعينه في التأويل، وتبرير رفض المناحي الأخرى. فالحبابي يتعامل مع الأصول الإسلامية كأنها اتخذت دومًا الدلالة نفسها، ولم تخضع لتضارب التأويلات قط.

إلا أننا نجد خلاف هذا تمامًا عند مجايليه الشخصانيين المسيحيين وهم يدافعون عن «مذهبهم». فهم لا يكتفون، تأكيدًا لما يذهبون إليه، بترديد المأثور من الأقوال، وإنما يتصرفون كفلاسفة يحاورون أندادهم، ويموقعون أنفسهم داخل تاريخ الفلسفة. فهذا لاكروا يدخل، وهو يدافع عن شخصانيته على سبيل المثال، في حوار فلسفي مع الماركسيين والوجوديين، غير مكتفٍ بترداد مواعظ ومأثورات، وإنما طارق القضايا الفلسفية الكبرى التي يطرحها العصر. ونستطيع أن نقول الأمر ذاته عن جان - ماري دوميناك وهو يتطرق إلى مفهوم الاستلاب على سبيل المثال، حيث نجده يحاور الهيغليين والماركسيين ندًا لند. والأمر ذاته نلفيه عند المؤسسين كرونوفييه ومونييه. ويكفي، من أجل التأكد من ذلك، أن نتصفح بعض الأعداد المهمة التي خصصتها مجلة إيسبري لمفاهيم الاستلاب والبنية والتاريخ واللغة وباقي القضايا التي كانت تشغل الساحة الفكرية وقتئذ في فرنسا.

نلحظ هذا الاكتفاء بالاستناد إلى المأثور، وهذا التوقف عند المعاني في تلقائيتها ومباشرتها، عندما يضطر الحبابي إلى مقارنة الشخص في الإسلام بما كان عليه «الفرد» في المجتمع الجاهلي. هنا نجد من الناحية المنهجية أيضًا معرفة لا تستند إلى تحليلات ومقارنات كالوقوف عند أشعار، أو تحليل بعض الروايات والأساطير، وإنما نعثر على نوع من «الأنثربولوجيا الاختبارية» التي تكتفي

بالحديث عن ذوبان الفرد في القبيلة، والوقوف عند «بدهيات» الحياة المجتمعية قبل الإسلام.

طبيعي أن يعجز هذا المنهج «الكلامي» الذي يكتفي بالاستناد إلى المأثورات من الأقوال وذكر آيات قرآنية والاستشهاد بأحاديث نبوية عن بناء موقف فلسفي رصين. ويكفي، دلالة على ذلك، أن نتوقف عند بعض القضايا الأساسية التي يتطرق إليها الحبابي في هذا الكتاب، ولعل أهمها، كما ينبهنا هو، قضية «الشهادة»، حيث يقول «نتحدث بإسهاب عن مفهوم الشهادة لأنها تكون النواة الأصلية والأصيلة للشخصانية الإسلامية. فعندما ينطق المرء 'أن لا إله إلا الله' يصبح مسلمًا، وبالتالي، يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام وتحمل الشهادة، يعني أنه قادر على استخدام عقله، واستثمار حريته، واستقلاله الذاتي»[13]. إذًا، تكمن ميزة الشهادة في أنها «تجعلنا نتخطى الكائن إلى الشخص»[14]؛ إنها ما به تبدأ الشخصانية الإسلامية.

ثانيًا: الشهادة والكوجيتو المعكوس

سبق أن تناول الحبابي في كتاب من الكائن إلى الشخص، في نقده للكوجيتو الديكارتي، الفرق الأساس بين ديكارت وعلماء الإسلام، فيقول في هذا الصدد: «إن ديكارت لا يصل إلى إثبات وجود العالم إلا بعد أن يمر بمنعطف خاص، وهو إثبات حقيقة الله. وهذا المنعطف لا يفهم إلا في نظام يؤمن بحتمية وجود الله. وتمتاز الطريقة التي اتبَعها ديكارت بأنها قبلت نظام تفكير أصحاب اللاهوت دون أن تجعله علمانيًا. فعلماء الكلام في الإسلام، مثلًا، يبدأون بحوثهم باعتبارات ملموسة، إذ يعتمدون، أول ما يعتمدون، على أن وجود مخلوقات دليل على قدرة الخالق، ومن هنا ينتقلون إلى إثبات وجود الخالق (...) نقطة البداية عند ديكارت إذن هي الشعور بالذات. إنه يرفض كذلك قبول المبدأ الذي يلزم بالوقوف عند حد في سلسلة الأسباب، أي الاعتراف بالسبب الأول، أو مصدر الأسباب»[15].

(13) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 43.

(14) المصدر نفسه، ص 32.

(15) الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص 44.

تحاول «الشخصانية الإسلامية» أن تحل هذا «الدور المنطقي» الديكارتي، بأن تجعل الشهادة ذات قطبين: «فحينما نشهد بألوهية الله ووحدانيته، نؤكد وجود الله من جهة، ونؤكد وجودنا الشخصي من جهة ثانية»[16]. صحيح أن الحبابي سرعان ما ينفي ذلك في صفحة أخرى من الكتاب حيث يقول: «إن ما تؤكده الشهادة، ليس وجود الله، لأنه وجود غير محسوس، إنه وجود لا كالموجودات»[17]. وعلى الرغم من ذلك تظل الشهادة في الكتاب بمجمله نوعًا من الكوجيتو، حتى إن كان معكوسًا كما يجزم المؤلف: «يمكننا أن نعتبر الدور الذي تلعبه الشهادة في الإسلام مشابها للدور الذي يقوم به الكوجيتو في فلسفة ديكارت، ولكنه كوجيتو يتجلى من بعض جوانبه معكوسًا: فالمقر بالشهادة ينطلق من الله ليعود إلى الأنا (الأنا – الشاهد)، بينما في المنهج الديكارتي ننطلق من الشك إلى العالم مارين بفكرة اللانهاية في سير تصاعدي»[18]. فـ «الأنا الشاك» لا يفهم إلا بالنسبة إلى ذاته: «فالكوجيتو من الجانب المبدئي، كوجيتو خاص بالذي يشك، دون مشاركة الآخرين، بل دون اعتراف منهم. أما الشهادة، فعلى العكس من ذلك: إنها تظهر 'أنا' يتأمل، ولكن تأملاته مترابطة، لأن موضوعها هو العلاقات، علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الفرد بالآخرين. فتأمُّلي ليس ذاتية مطلقة، بل عملية تداخل الذوات: إني أعيش دائمًا في حضور مع الله لأنني جزء من الكون، والله موجود في كل مكان»[19].

نتساءل إذًا، هل هذا الكوجيتو كوجيتو معكوس لأنه يسير من المطلق نحو النسبي، ومن الموضوع نحو الذات، أم أنه معكوس لأنه يسير عكس الفكر لينتقل إلى الإيمان، ويغادر أرض الفلسفة لينضم إلى حجج أصحاب الكلام؟

---

(16) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 29.

(17) المصدر نفسه، ص 74.

(18) المصدر نفسه، 43.

(19) المصدر نفسه. يعود الحبابي في ثنايا الكتاب مرارًا إلى هذه العلاقة بين الشهادة والكوجيتو، ففي ص 27 نقرأ: «إن الذي يشهد بوحدانية الله، يؤكد، في نفس الوقت، أن ذاته تكون وحدة»، وفي ص 34: «تلعب الشهادة وساطة مزدوجة، فبفضلها يعي الإنسان نهائيته، إزاء الحضور السرمدي لللامتناهي الأعظم، هذا دورها الأول، أما الوساطة الثانية، فهي أن الشهادة تقتاد الأنا نحو اكتمال بإدماجه في أمة».

ثالثًا: الشخصانية الإسلامية وتاريخ الفلسفة

قد يقال إن اتهام صاحب «الشخصانية الإسلامية» أنه «يغادر أرض الفلسفة»، اتهام لا يخلو من مبالغة، وإن جرّ الحبابي إلى منهج علماء الكلام تنقيص من القيمة الفلسفية للنزعة التي يدافع عنها. ذلك أنه حتى إن لم يكن كتاب الشخصانية الإسلامية حوارًا مع مفكري الإسلام وفلاسفته كما سبق أن لاحظنا، فإنه لا يخلو من إشارات عدة إلى بعض الفلاسفة الغربيين أمثال ديكارت وبرغسون وكانط[20]. لكن على الرغم من هذه الإشارات، يظهر أن الكتاب في مجمله، منهجًا ومضمونًا، لا ينشغل كثيرًا بتاريخ الفلسفة، بقدر ما يسعى لتأكيد معاني منقولة نقلًا إلى السياق الإسلامي، محاولًا البحث عن دعامة لها ضمن المأثورات.

تأكيدا لذلك، لا داعي للعودة من جديد إلى ما قلناه عن الكوجيتو الديكارتي، ولنكتفِ هنا بالتوقف عند الإشارات غير القليلة التي نلحظها في الكتاب إلى أبي الفلسفة النقدية. فهل يكفي أن نقول: «على المؤمن أن يحترم نفسه وأن يحب غيره، مما يذكرنا بأخلاق كانط»[21]، أو نقول: «يجب في الإسلام أن يكون الشخص غاية، كما هو الحال عند كانط»[22]، هل يكفي أن نلمح مثل هذه التلميحات كي ندخل في حوار فلسفي مع كانط؟ الظاهر أنه على الرغم من هذه الإشارات الكثيرة إلى فيلسوف النقد، فإن كتاب الشخصانية الإسلامية يظل في مجمله، منهجًا ومضمونًا، أبعد ما يكون عن صاحب كتاب الدين في حدود مجرد العقل الذي يؤكد أن الحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من خارج، بل هي تنبع من الأخلاق، ولا تكون أساسًا لها كما يظهر أن الحبابي يسعى إليه. فالإنسان في نظر فيلسوف كونكسبرغ لا يصبح متخلقًا لأنه متدين، بل لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق. هذا في حين أن أخلاق الشخصانية الإسلامية، إذ لا تجد نفسها في حاجة إلى تأسيس فلسفي، تقتصر على الوقوف على ما تمليه أوامر الدين ونواهيه على الإنسان، وتكتفي باستخلاص بعض القواعد الأخلاقية من آيات القرآن وأحاديث

(20) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 43، 27 و35؛ 34 و42 و54 على التوالي.

(21) المصدر نفسه، ص 42.

(22) المصدر نفسه، ص 54.

الرسول وخطب بعض الخلفاء. لذا، فليست المسألة أن نجد خيطًا بين الدين والأخلاق، وإنما أن نؤسس الأخلاق ذاتها تأسيسًا فلسفيًا.

الظاهر أن هذا «الحوار» مع تاريخ الفلسفة لم يسعفنا لمصالحة «الشخصانية الإسلامية» مع منهج الفلاسفة. لكن، ربما لا نكون في حاجة إلى إثبات حوار فعلي صريح، وربما تكمن القيمة الفلسفية للشخصانية الإسلامية في مفعولها، وأعني في ما يترتب عنها من إعادة نظر في بعض المفاهيم الفلسفية، ولا سيما إعادة النظر في بعض الأزواج الميتافيزيقية التي واجهتها الشخصانية وهي تطرق القضايا التي تطرق إليها. لذا علينا أن نتوقف عند بعض تلك الأزواج، من غير أن نهتم من جديد بأسلوب التطرق إليها ومنهج ذلك، وإنما بالنتائج المتمخضة عن ذلك الطرْق، ولا نقصد هنا تلك النتائج، بما فيها من مواقف من قضايا المرأة ومسألة الذميين وعلاقة المسلم بحكامه، والمسائل الاجتماعية والسياسية التي يتطرق إليها الحبابي في القسم الثاني من كتابه في طبعته العربية، وإنما سنكتفي وفق ما يمليه علينا المنظور الذي اخترنا النظر من خلاله إلى فكر الحبابي، بالتطرق إلى النتائج الفلسفية، وهذا بالضبط ما نعنيه هنا بـ «المفعول الفلسفي» للشخصانية الإسلامية.

رابعًا: الشخصانية الإسلامية والثنائيات الميتافيزيقية

في الجزء الثاني من الفصل الأول من كتاب **الشخصانية الإسلامية** يتطرق الحبابي إلى بعض الأزواج الميتافيزيقية كثنائية «الأنا» و«النحن»، وثنائية الجسد والروح، والمحايثة والتعالي. ولا داعي للتأكيد أن هذه الثنائيات كانت مثار جدال الشخصانيين المؤسسين، وموضوع حوارهم مع برغسون والماركسيين والوجوديين الملحدين منهم والمسيحيين. وتكمن طرافة التناول الذي يطرق من خلاله صاحب **الشخصانية الإسلامية** هذه الثنائيات، في انفتاحها على سياق ثقافي مغاير، هو سياق الثقافة الإسلامية، وما كرسه الإسلام من مفاهيم جديدة كمفهوم «الأمة»، ومراجعته علاقة الإنسان بالمطلق.

أما في ما يتعلق بالزوج أنا/آخر، يرى الحبابي أنه إن كان الشخص في

الإسلام يتمتع باستقلال ذاتي، فإن هذا الاستقلال يظل ترابطيًا. فـ «الأنا» في الإسلام «أنا معشري»[23] بحسب تعبير الحبابي. فعلى الرغم ممّا يفرق الذوات بعضها عن بعض، «فإنها تتحاب في الله»[24]. لذا فهي في تواصل بينها عبر تلك المحبة. وهنا يقتبس الحبابي ما كتبه المستشرق ريجيس بلاشير الذي يعبر عن هذه الرابطة التي تجمع، في الوقت ذاته، بين الشخص والمطلق والآخرين أحسن تعبير. يقول بلاشير: «فالإنسان في هذه الدنيا، يقف وحيدًا ترقبه عين الله، راضية عنه أو غاضبة منه، دائمًا على بعد لا يُحد (...) لكن هذا الشعور بالانعزال داخل الكون، نجد أنه عُوض مباشرة في الإسلام بمفهوم الأمة»[25].

هنا نعود إلى ما سبق أن ذكرناه عن «الشهادة» من حيث هي، في الوقت ذاته، تأكيد لاستقلال الشخص، وربطه بالآخرين وبالذات الإلهية. «هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص حيث يدرك ذاته، في بداية الشهادة وفي آخرها. المؤمن يشهد أمام العالم وأمام الآخرين»[26]، فكأن توسط الألوهية هو الذي يربط بين الأشخاص، حتى وإن كانوا يتمتعون باستقلالهم الذاتي: «هذه المطلقية الكاملة هي الأحد: شرط وحيد، ومنبع الوجودات، والصلة الفريدة التي توحد كل الموجودين»[27].

هذا عن ثنائيتي النسبي والمطلق، الأنا والآخر، فماذا عن ثنائيات الفكر والجسد، الروح والمادة؟

تقر الشخصانية الإسلامية أن الشخص «كلية» (Totalité)، لكنها كلية غير متجانسة. لذا على المؤمن مراعاة «التوازن» بين مكوّناتها. ولا يخفى أن هذا المفهوم ليس إلا ترجمة لما يعبر عنه الفقهاء وعلماء الكلام بـ «الوسَطية».

---

(23) هذه العبارة يقترحها الحبابي مرادفًا لـ Communautaire.

(24) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 28.

(25) Régis Blachère, *Dans les pas de Mahomet*, Notices historiques et archéologiques de Hélène Delattre, Photographies de Frédérique Duran (Paris: Hachette, 1956), p. 26.

ذكره الحبابي في: الشخصانية الإسلامية، ص 28.

(26) المصدر نفسه، ص 29.

(27) المصدر نفسه، ص 30.

تعطي الشخصانية الإسلامية مفهوم «التوازن» هذا قيمة كبرى لحل أشكال التقابل المختلفة التي تفصل الثنائيات بعضها عن بعضه. ويقول الحبابي في هذا الشأن: «في التصور الفريد الذي يكوّنه الإسلام عن الشخص، مكان مرموق للتوازن، ومن هنا الإلحاح على 'زواج' عقلي بين 'الملاك' و'الحيوان'. فعلى الشخص ألا ينصرف كلية إلى الروح، وألا يستغرق كذلك في الجسد (...) فالتوتر الحثيث نحو التوازن والجهد المستمر لبلوغه، هما مصدر اهتمام الإسلام وغايته، وبتحقيق التوازن ينال المسلم الفلاح في هذه الدنيا، وفي الآخرة»[28].

إن الأساس الفلسفي لمفهوم التوازن هذا هو مفهوم «الكلية» الذي سبقت الإشارة إليه. فالشخص «يمثل 'كلية'، قانونيًا وعمليًا (لعل الحبابي يقصد فعلًا وقيمة، بحسب ما هو كائن وما ينبغي أن يكون)، كلية واعية لذاتها بوصفها 'أنا' ملتزما في الشهادة وبالشهادة، وفي هذا فعالية لا يمكن أن تقتنع بالتأمل الخالص، بل تستدعي التحامًا بين العقل والإرادة»[29].

هذه «الكلية» نفسها هي التي توحد الثنائي روح/ جسد: «هناك إذن كليتان متمايزتان وإن كانتا تتكاملان: أولاهما تتحقق بتجاوز ثنائية 'روح - جسد' في الشخص الذي يؤلف 'وحدة'. فمن دون الروح يمكن أن يقال عن الجسد: إنه موضوع أو شيء، ولن يوصف بأنه 'جسد إنساني'[30]. إن الجسد يكتسب 'قداسته' و'روحانيته' بفضل تلاحمه الصميمي بالروح». إن الجسد جزء من كل مقدس «ولا غرو في ذلك ما دام الجسد هو كيان الكرامة والقيم المرتبطة بالشخص»[31].

ها نحن نرى أن ثنائيتي الروح/ جسد، فكر/ مادة تجدان «حلهما»، كيلا نقول انصهارهما، بفضل مفهوم التوازن الذي يقوم هو نفسه على مفهوم «الكلية»: «إن من يبرز المكان الهام الذي يوليه الإسلام لمفهوم التوازن وللمفهوم المتعلق بالكلية، يجلي جيدًا لماذا يرفض الدين القرآني التطرف في الزهد، ويعارض، في

(28) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 31.

(29) المصدر نفسه، ص 32.

(30) المصدر نفسه، ص 33.

(31) المصدر نفسه، ص 35.

آن واحد، كل عملية ترمي إلى إنزال الكائن الإنساني إلى مستوى كائنات عضوية لا روح لها»[32].

لا يوجد أدنى شك في أن المقصود، في نهاية الأمر، ليس إلا وسطية فقهائنا وعلماء الكلام عندنا.

على الرغم من ذلك فالظاهر أن هذه الوسطية وهذين المفهومين – التوازن والكلية – لن يسعفانا كثيرًا في طرق ثنائية المحايثة والتعالي. بل يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك ونؤكد أن طرْق هذا الزوج عند الحبابي لم يُبنَ على تحليل فلسفي بقدر ما يستند إلى نوع من المعاناة الوجودية، إن لم نقل الوجدانية، بل الصوفية. فالمسلم في نظر الشخصانية الإسلامية «يحيا» الشعور بوجود الله «فذلك الشعور يحيا فينا، ومن هذه المعاناة الشخصية الوجودية، يمكننا أن نميز الله الحق عن آلهة الزور (...) إن الله حاضر كامل الحضور، في كل واحد منا، إنه الضمير الحي»[33]. يصر الحبابي على تأكيد أن هذا الأمر لا علاقة له بالفكر والإثبات: «في ذلك واقع لا نحصل عليه بالذكاء، بل يُفهم مباشرة. إنه واقع حضور نعانيه وجوديًا (...) في مقابل حقائق ما فوق الطبيعة، يجب استعمال ما فوق المنطق، ما فوق الصور، ما فوق اللغة»[34].

هذا المنزع شبه الصوفي، وهذه النظرة «الحلولية» تتضح لنا بصفة أكثر إن وقفنا عند المعنى الذي يعطيه الحبابي لمفهوم الرحمة عندما يؤكد: «إن الله يتصل بعباده مباشرة، بفضل رحمته، ورحمته هي التعبير عن محبته لمخلوقاته، فلفظ 'رحمة' مشتق من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمة رحم (رحم المرأة)»[35].

هكذا نجد أنفسنا في النهاية فوق المنطق وفوق اللغة. لكن، أليس هذان العنصران هما الأداتان الضروريتان لكل تفلسف؟ لا يبدو أن المفعول الفلسفي

---

(32) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 36.

(33) المصدر نفسه، ص 37.

(34) المصدر نفسه، ص 37.

(35) المصدر نفسه، الهامش 39.

للشخصانية الإسلامية مفعول فلسفي بحق، ما دام يقذف بنا خارج الفلسفة بعيدًا عن اللغة والمنطق، أي بعيدًا عن اللوغوس.

ربما يقال إن هذه «البرودة» الفلسفية مقصورة على الوجه الأكاديمي في تاريخ الفلسفة فحسب. وربما يوقظ انفتاح على جدالات العصر في الحبابي روحه الانتقادية، وقدرته على مقارعة الأفكار، «والنضال الفكري»، كما كان ينشدُ مؤسسو الشخصانية في فرنسا.

علينا إذًا أن نولي اهتمامنا هذه المرة، لا للحظة انبثاق الإسلام، وإنما لما يجمله الحبابي في القسم الثالث من الطبعة العربية لـ «الشخصانية الإسلامية» إجابة عن سؤاله: أين نحن اليوم؟[36].

خامسًا: الشخصانية وسلاح النقد

يرد الحبابي على بعض المؤرخين الغربيين الذين حاولوا تفسير «انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصنها»[37] ويعزونه «إلى انعدام كهنوت تشريعي حي، أي كهنوت يُنصب نفسه مشرعًا في النطاق الزمني، وفي الميدان الروحي كذلك»[38]، بأن المسلمين لو تبنوا نظامًا تتركز فيه السلطتين، الدنيوية والدينية، لحال «حاجزًا بينهم وبين الإله، ولما كان يمثل تقدمًا بالنسبة للإسلام، بل عقبة حقيقية أمامه»، فغياب رجال الدين هو مصدر للحرية الشخصية «ومنبع لإمكانية الاجتهاد في الدين والدنيا»[39].

على الرغم من ذلك، فإن هذه الحرية لم تكن منبعًا لازدهار فكري أو اجتهاد حقيقي. ويعلل الحبابي ذلك بأن الاجتهاد في الثقافة الإسلامية لم يحترمه دومًا فقهاء «نصّبوا أنفسهم، بطريقة ما، أوصياء على التشريع، فكافحوا من أجل التقليد،

(36) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 113. يحتل هذا القسم في الطبعة الفرنسية الفصل الثاني من القسم الثاني، انظر: Lahbabi, *Le Personnalisme*, p. 88.

(37) المصدر نفسه، ص 116.

(38) المصدر نفسه، ص 116.

(39) المصدر نفسه.

أي من أجل الإخلاص الأعمى للنصوص، وهذا يعني أنهم نبذوا التفكير، ورفضوا كل جهد شخصي يرمي إلى التأويل والشرح وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية. لقد كان التقليد انتصارًا للروح القطيعية، فانتهى تفشي الاتجاه الشكلي والحرْفي بالقضاء على روح المبادهة والإجهاز على فكر النقد: تجمد الاجتهاد، فقتلت النصوصُ الفكرَ»[40].

لا داعي إلى التذكير بأننا لم نلمس حتى الآن هذه الروح النقدية عند الحبابي نفسه، ربما لأننا لم نعمل معه إلا على الوقوف عند لحظة التأسيس، فكان يكفي حينئذٍ التذكير بالأصول والوقوف عند لحظات البداية الطاهرة. أما وقد دخل الإسلام التاريخ، و«وقع» في أيدي الفقهاء، فربما اقتضى الأمر استخدام «سلاح النقد» هذه المرة، ومجابهة الفكر الإسلامي الحديث بما يقتضيه المقام من فحص وتدقيق. فلنعرض إذًا كيف يتعامل صاحب «الشخصانية الإسلامية» مع هذا الوضع الجديد.

سادسًا: الشخصانية في مواجهة الفكر الإسلامي الحديث

كتب الحبابي في الفصل الثاني من القسم الأخير من كتابه أن المشكلة التي تواجهنا الآن هي أن نعرف «هل يجد المسلم المعاصر، في الفكر الإسلامي، قدرًا كافيًا من المرونة لروح البحث والنقد، وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم؟»[41]. ردًا على هذا التساؤل، يؤكد الحبابي أن للإسلام إمكانات قوية ومرنة على التكيف، كما تجلى ذلك منذ انطلاقته الأولى في عهد الرسول وصحابته. لكن، لو سلّمنا بهذه الإمكانات، فكيف نفسر «الانحطاط»[42] الذي عرفه العالم الإسلامي؟ وإلى ماذا يمكن أن يعزى الركود والجمود الذي امتد منذ القرن السابع الهجري؟

يتوقف الحبابي في محاولته الإجابة عن هذا السؤال مطولًا عند لقاء جمع كبار المستشرقين آنئذ لتفسير قضية الانحطاط هذه. وأجمع المشاركون على أن

(40) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 116-117.

(41) المصدر نفسه، ص 129.

(42) المصدر نفسه، ص 115.

أسباب ذلك تعود إلى عوامل داخلية من صميم المجتمع الإسلامي ذاته، بسبب تصلّب أطر التفكير في ذلك المجتمع (غاردي)، ولأن اللغة العربية أصبحت «ميتة»، وغدت مجرد كليشيهات وصيغ جامدة (بيلا).

لكن التفسيرات المهمة واللافتة هي تلك التي ردت الانحطاط إلى عوامل جغرافية واقتصادية، كما بيّن كلود كاهن في بحثه «العوامل الاقتصادية والمجتمعية التي أدت إلى الشلل الثقافي في الإسلام»[43].

إلا أن الحبابي يضيف عاملًا آخر، له دلالته في سياقنا هذا، وهو عامل ثقافي هذه المرة يتمثل في التصوف: «فبما أن مصدر التصوف غير إسلامي، فقد غير الروح الأصلية للإسلام وغزا سائر بنياته. مع المتصوفين 'المحترفين' بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القدرية العمياء (تواكل وطرقية واعتقاد في تفاهة الزمن وفي لا واقعية الكون...)، فكانت النتيجة هي الزهد في العالم»[44]. وهذا يخالف الفكر الإسلامي في نظر الحبابي... ذلك الفكر الذي «يولي كامل اهتمامه للحياة الدنيوية، يعمل على تنظيمها لتحترم فيها قوانين الله وحقوقه، غير أن حقوق الله تتجاوب مع حقوق الناس، كما يؤكد فقهاء الإسلام، والمقصود هنا بحقوق، ليس مجرد قيم تشريعية، بل التزام نحو الله لفائدة البشر. فالإيمان، في الإسلام، ليس تأملًا صرفًا، إنه شهادة، أي إقرار بحقيقة الله، وعمل، بمعنى التزام، نحو الوجود الكلي للإنسان. فالاقتراب من الخالق، لا يتم إلا بالإلتزام من أجل ومع المخلوقات»[45].

كان طبيعيًا أن يبحث الحبابي، مقاومة لهذا الموقف السلبي الذي يراه عند المتصوفة، عن موقف «مجاهد» يواجه ما آلت إليه الأمور، ويعيد للإسلام أمجاده، فوجد في الاتجاه السلفي مبتغاه. فالسلفية، في نظره «تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام، في جوهره، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة، سواء كانت من منبع إسلامي أم لا: إنها الرجوع إلى الكتاب والسنة لتطهير

(43) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 119.

(44) المصدر نفسه، ص 120.

(45) المصدر نفسه، ص 121.

العقيدة والشريعة من الخرافة والتصوف وما تفرع عنهما، وكذلك من التقليد وروح القطيع». كان هدف السلفية «بعث روح البداهة وروح النقد وإذكاء الفضول الفكري والجهد في البحث، أي الشوق إلى ما كانت تمتاز به الذهنية الإسلامية الوسيطية»[46].

ما يثير إعجاب الحبابي في الاتجاه السلفي، ليس هذه الروح النقدية فحسب، وإنما ما يدعوه روحه النضالية التي تقع على الجانب النقيض من التصوف. ذلك أننا يمكن أن ننظر إلى السلفية من وجهين مختلفين: «فهي أولًا، حركة تطهير ترجع إلى المنابع عساها تنفي كل ما علق بالإسلام، خلال تطوره، من خرافات وبدع ضارة، وهي، ثانيًا، كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد. واعتمادًا على مبدأ الاجتهاد، أخذت السلفية المعاصرة تحيِّن الإسلام بتأويلات جديدة، بغية تكييفه مع الأوضاع التي نشأت عن الإلتقاء بالغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين»[47].

لا يعني هذا الإطراء أن الحبابي يدعو إلى إحياء الاتجاه السلفي، فهو سرعان ما يوجه إليه «سلاحه النقدي» ليثبت حدوده و«نقصانه»: «يلزمنا ألا نتجاهل ما يعترض السلفية، كما فهمت سابقًا، من صعوبات، وما يكمن فيها من نقصان. فمتزعموها، في نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، لم يكن لديهم كامل الوعي بدينامية المجتمع الصناعي، ولا بقوة ودور المصرفيين والتقنيين ورجال الأعمال في المجتمع المعاصر. ولم يدرك أولئك السلفيون الفروق الشاسعة الموجودة بين المنابع الاقتصادية وحاجيات البلاد الإسلامية (...) فكرت السلفية المعاصرة في المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع»[48].

إن مأخذ الحبابي على السلفية أنها لم تعِ جدة العصر، فحاولت أن تحيي الإسلام، لا حركة تواكب التجدد، وإنما كما كان في بداياته: «بما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الديني، من جهة، والتطور المجتمعي والاقتصادي،

---

(46) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 123.

(47) المصدر نفسه، ص 124.

(48) المصدر نفسه، ص 125.

من جهة أخرى، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الإسلامي كان يتجه نحو حالة استقرار، في حين أنه كان يتخبط في أزمة خانقة إثر الصدمة التي ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع، وسواء أردنا أم لم نرد، نلاحظ أن فقهاء الإسلام قد جردوا من سلطة التوجيه، لفائدة الخبراء الإقتصاديين، والتقنيين، وقائدي الجماهير. إن هذا الوضع يستلزم عقلية جديدة ومعايير ملائمة»[49].

هذه العقلية الجديدة هي ما يعتقد الحبابي أنه انفتحَ عليها بانفتاحه على الفكر المعاصر. وهذا بالضبط ما يعوز دعاة السلفية في نظره: «إن السلفيين، بدل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام. وهذا إن كان محمودًا في حد ذاته، فهو لا يفيد الإرادة المتوخاة منه في المعارك التي تخوضها الديانات وفكرلوجيات[50] اليوم»[51].

يضيف صاحب «الشخصانية الإسلامية» عاملا آخر لتلك التي سبق أن أشرنا إليها تفسيرا للعقم الذي أصاب الفكر الإسلامي، هذا العامل هو كون المصلحين أصبحوا يولون اهتمامهم أكثر لدغدغة عواطف الجماهير وتلمس رضاها، وبتعبير آخر كون المصلحين غدوا أيضا رجال سياسة. ذلك أن «كل مصلح اضطر إلى القيام بدور مرشد ديني، وقائد وطني مكافح ضد الإستعمار، وأيضا بدور المجدد في الميدان الثقافي. فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيرا ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير، أكثر من عقلها، فتنفعل بدل أن تقتنع»[52]

قد يشتمّ بعض المحللين أن الحبابي يقصد هنا سلفيًا سياسيًا بعينه، فليس من المستبعد أن تنطبق هذه المحددات جميعها على الزعيم علال الفاسي، وربما يسقط الحبابي هنا في العيب نفسه الذي يأخذه على رجال الفكر في الإسلام عندما يمزجون النقد الفكري بالنقاش السياسي، أو لنقل عندما يحول الخلاف السياسي

(49) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 125.

(50) كان الحبابي اقترح هذه الكلمة ترجمة لمصطلح أيديولوجيا، وربما لم يلقَ اقتراحه الاستجابة المرجوة.

(51) المصدر نفسه، ص 126.

(52) المصدر نفسه، ص 126.

بينهم وبين النقد النزيه. غير أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد ما يعيبه المفكر الشخصاني على الفكر السلفي من أنه لم يأخذ مستجدات الواقع في الاعتبار.

لا غرابة أن تبوء محاولة الإنقاذ السلفية بالفشل، وأن يظل أصحابها أبعد ما يكونون عن التأثير في مجتمعاتهم، فهم « لم يؤثروا في بنيات المجتمع الإسلامي المعاصر، ولم يعيدوا النظر، بشكل مذهبي، في أسس الدين ليبلوروا إشكالياته في نطاق التاريخ الإنساني المعاصر»[53].

إن الإسلام مطالب اليوم بأن يواجه الحضارة الصناعية بفكر واقعي ونظرة متجددة، فلن «يؤخذ إصلاح المجددين المسلمين، بكامل الاعتبار، ولن يقتدى بهم إلا بمقدار ما ينجحون في توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية»[54].

هذه النغمة التي ترددها «الشخصانية الإسلامية» ليست جديدة؛ إنها النغمة ذاتها التي رددها أحد رواد الشخصانية في فرنسا، ربما من منطلق مغاير، لكن النتيجة هي نفسها: الوقوف على الطلاق بين الفكر الديني ومستجدات العصر والتباكي على ما آلت إليه أمور الدين. في كتيب صغير ظهر في سلسلة «ماذا أعرف؟»، كتب إيمانويل مونييه: «أصبحت المسيحية تمثل تأويلًا خارجًا عن تاريخ الإنسان، ما يمنعها في جوهرها من التجاوز... دخل العالم المسيحي مرحلة تنذر بالخطر عندما ارتبط بالليبرالية الرأسمالية البرجوازية. أما القيم المسيحية الأكثر سموًا فتلقت من الناحية المجتمعية تأثيرات دفعتها إلى الانزلاق، مع العالم، نحو الهاوية. وهكذا تزداد الفجوة استفحالًا بين العالم المسيحي والقوى الفتية في العالم الجديد»[55].

لا تقتصر هذه النغمة الاحتجاجية على دين بعينه، فهي ليست وقفًا على

---

(53) الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 126.

(54) المصدر نفسه، ص 141.

(55) Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Que sais-je? (Paris: PUF, 1949), p. 77. انظر أيضًا: الحبابي، الشخصانية الإسلامية، ص 139.

المسيحية، ولا على الإسلام، ولا هي محدد من محددات هذا الدين أو ذاك، أو من مميزات الشخصانية الإسلامية كما يريد الحبابي، وإنما هي خاصية الموقف الديني بما هو كذلك، ذلك الموقف الذي يستنكر ما آلت (وما ستؤول) إليه الأمور، والذي ينتصب أمام «بِدَع» المدَنية، فيحن إلى البدايات «الطاهرة».

الظاهر أن المتكلمين الجدد جرّوا الحبابي إلى منطقهم الدفاعي، وحتى لو لم يجارِهم في حنينهم إلى الماضي الذهبي للإسلام، فإنه انجذب نحو إشكاليتهم وتبنى منطقهم الحجاجي.

على الرغم من ذلك، ربما نلمس في هذا الجدال مع الفكر الإسلامي الحديث نوعًا من الحيوية والفكر النقدي، إلا أننا حتى إن وجدنا «سلاح النقد»، فإننا لا نعثر على «سلاح الفلسفة»، ولا نلمس عند الحبابي، وهو يجادل المفكرين الإسلاميين المحدثين، تسلحًا قويًا بمعرفته الفلسفية التي أبان عن جوانب منها في أطروحته في «الشخصانية الواقعية». لذا لا يمكن أن ننكر أن ثمة نفَسًا فلسفيًا حقيقيًا في كتابات الحبابي، ولعله يؤثر أكثر في شخص مؤلفها الذي لا يمكننا أن ننفي روحه السقراطية وولعه بإثارة الأسئلة وطرحه المتواصل لنفسه، بل ولإيمانه، كما يؤكد هو نفسه، موضع تساؤل مستمر. ذلك أنه يستعيد ذلك «الفكر النضالي» الذي لمسناه في مقدمة هذا البحث عند مونييه، والذي لا نجده في شخصانية الحبابي فحسب، وإنما في شخصه وإيمانه الذي يريده أن يتأرجح بين الاستغراق والانفصال، وبين الذوق والعقل، وبين الالتزام وعدم الاكتراث.

ربما وجب، إثباتًا لذلك، أن نخرج عن سياق الكتابات لنهتم هذه المرة لا بمفعولها الفلسفي، وإنما بالمفعول الفلسفي لصاحبها.

سابعًا: الحبابي فيلسوفًا

نشعر في مقطع من مقالة كتبها الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز عندما رفض سارتر جائزة نوبل، أن دولوز يقارن إلى حد ما بين سارتر ومرلو-بونتي، حتى وإن كان لا يقارن في الظاهر بين من يسميهم «المفكرين الأحرار» و«الأساتذة العموميين». يقول دولوز: إن 'المفكرين الأحرار' يعارضون بوجه ما «الأساتذة العموميين» (...) وإن

الطلبة لا يستمعون جيدًا إلى أساتذتهم إلا حين يكون لهم معلمون آخرون أيضًا ... للمفكرين الأحرار خاصيتان: نوع من التوحد الذي يلازمهم في كل حال وشيء من الاضطراب، وشيء من فوضى العالم الذي منه ينبجسون وضمنه يتكلمون. ولذلك فهم لا يتكلمون إلا باسمهم الخاص، من دون أن 'يمثلوا' شيئًا... فالمفكر الحر يحتاج إلى عالم ينطوي على حد أدنى من الفوضى»[56].

ما دعاني إلى تأويل هذه المقارنة على أنها مقارنة بين سارتر ومرلو-بونتي هو قول دولوز قبل هذا المقطع بقليل: «فمهما تكن أعمال مرلو-بونتي لامعة وعميقة، فإنها كانت تحمل صبغة الأستاذ، وتابعة لأعمال سارتر من أوجه عدة».

تذكرت هذا المقطع، وهذه المقارنة بالضبط، وأنا في صدد الحديث عن محمد عزيز الحبابي فيلسوفًا، ذلك أنني لا يمكنني أن أستحضر صورة الأستاذ - العميد هنا إلا مصاحبةً ومقارنةً بنجيب بلدي الذي تتلمذت عليه هو كذلك خلال أعوام الإجازة وما بعدها، والذي صدف أن كان هو تلميذًا لمرلو-بونتي أيضًا.

لا أستطيع بطبيعة الحال أن أتبنى هنا مقارنة دولوز بحذافيرها، إلا أن لدي إحساسًا غامضًا بأن المقطع الذي خطر في بالي يكاد يقارن بين أستاذَي أيضًا.

من بين العبارات المثيرة في المقطع آنف الذكر هو قول صاحبه: «يحتاج المفكر الحر إلى عالم ينطوي على حد أدنى من الفوضى». إذ ينبغي ألا نفهم من كلمة «فوضى» هنا إشارة إلى النزعة الفوضوية التي نُعت بها سارتر، وإنما هي هنا أقرب إلى الفوضى البيداغوجية، أعني عدم تقيد الدرس الفلسفي بقواعد تعليمية، وأكاد أقول مدرسية (Scolaires)، هي أقرب إلى روح «المانويلات» والكتب المدرسية التي تحرص على الإلمام المستوفي بتاريخ الفلسفة وتتعامل مع نصوصه بنوع من التقديس، فتهيئ للطالب درسًا لا يكون عليه إلا استظهاره إلى حد ما.

---

(56) Gilles Deleuze, *L'Île déserte: Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paradoxe (Paris: Editions de Minuit, 2002).

اعتمدنا الترجمة التي كان فتحي المسكيني نشرها في موقع «الأوان».

في مقابل هذا الضبط البيداغوجي، ينفتح المفكر الحر على شيء من الاضطراب وفوضى العالم. وهنا تُرفع عن نصوص تاريخ الفلسفة قدسيتها، ولا يغدو المعلم «يمثل شيئًا» على حد تعبير دولوز، أي إنه لا يتكلم باسم مذهب معين، ولا تيار فكري بعينه. إنه لا يكون صاحب عقيدة، ولا حتى صاحب رأي، وإنما يجعل من درس الفلسفة تمرينًا في الفلسفة، بل تمارين على التفكير الفلسفي.

في هذا النوع من الدروس لا يحس المتلقي أنه يحصل ويتلقى، بقدر ما يشعر أنه «يتحرر»، مستعيرين الكلمة من عنوان كتاب للحبابي. ويسعى هذا النوع من الدروس في الأساس لنقل الطالب «من المنغلق نحو المنفتح»، كما في عنوان كتاب آخر له.

لا يعني هذا انتقاصًا من دروس بلدي، إذ كان الأمر في النهاية على نحو ما كان بين سارتر ومرلو-بونتي، فالطلبة كما قال دولوز: «لا يستمعون جيدًا إلى أساتذتهم إلا حين يكون لهم معلمون آخرون أيضًا». فكأن الحبابي كان بمنزلة سقراط قبل أكاديمية أفلاطون وخارجها وتمهيدًا لها.

في هذا الإطار كانت تتخذ التمارين على الترجمة - في صباح كل يوم أربعاء - حلقة تضم القسمين العربي والفرنسي (أقول حلَقة لأن الحبابي كان يفضل أن يجلس بين الطلبة وهم في شكل دائرة من غير تدرج، وأكاد أقول خارج «النظام» أو على الأقل النظام المعهود)، لها دلالاتها الفوضوية والتحررية، ودلالاتها التدقيقية التي كانت تروم البحث عما كان الحبابي يسميه اللوَيْنات (Nuances)، أعني تذوق المفاهيم للإحساس بطعمها والوقوف عند اختلافاتها الرهيفة. ولعل من بين الأفضال الكبرى للحبابي على كلية الآداب وعلى شعبة الفلسفة الفتية، كونه سن مادة الترجمة مادةً أساسية وإجبارية في الامتحان الكتابي لجميع شهادات الإجازة في الفلسفة.

ينبغي ألا تذهب بنا كلمة فوضى بعيدًا وتخرجنا عن بيداغوجيا الدرس الفلسفي. إذ يجب ألا نُغفل صرامة (الأستاذ العميد) الحبابي التي كان يُبديها تجاه سير الدروس كالحيلولة دون إسناد تدريس المواد إلى غير أهلها، وكذا تجاه

تنظيم الامتحانات، ومحاربته القوية للسخاء الذي كان يبديه بعض الأساتذة تجاه نقط الامتحانات؛ إنها الصرامة التي بفضلها أرسى أسس كلية حديثة وأقام شعبة للفلسفة أرادها أن تكون ندًا للشعب التي درّس فيها وتخرج فيها، ونال فيها دكتوراه الدولة في أوائل خمسينيات القرن العشرين.

غير أن هذه الصرامة لم تخلُ من مسحة وجدانية تجلّت في شغفه بالتدريس، وغيرته على مستوى الشعبة والكلية، وتقربه من الطلبة من غير تفاضل ولا تمييز، محاولةً منه ربما أن يغرس فينا أن الفلسفة هي تفكير حر ومقاومة للبلاهة وابتعاد عن اجترار المكرور، علاوة على أنها قرابة ومحبة وصداقة.

فهرس عام

-م-